Friedrich
NIETZSCHE

A FILOSOFIA NA IDADE TRÁGICA DOS GREGOS

Textos Filosóficos

edições 70

PREFÁCIO

I

Em relação aos homens que estão longe de nós, basta que saibamos os fins a que se propõem para os aceitarmos ou os rejeitarmos em massa. Julgamos os que estão mais perto de nós pelos meios que usam para alcançar os seus fins; e muitas vezes não concordamos com os seus fins, mas os amamos em virtude dos meios que usam e por causa da qualidade do seu querer. Ora, os sistemas filosóficos são só inteiramente verdadeiros para os seus criadores: os filósofos posteriores consideram-nos normalmente um erro enorme, e para os espíritos mais fracos não passam de uma soma de erros e de verdades, enquanto fim supremo são, em todo o caso, um erro e, por isso condenável. Eis porque tantos desprezam o filósofo: é porque os seus fins diferem dos fins que aqueles se propõem; esses só de longe nos dizem respeito. Quem, em contrapartida, se alegra com grandes homens, também tem a sua alegria em tais sistemas, pois, mesmo que sejam inteiramente errôneos, não deixam de ter um ponto completamente irrefutável, uma disposição pessoal, uma tonalidade; podem utilizar-se para construir a imagem do filósofo: assim como a partir de uma planta se podem tirar conclusões sobre o solo. Em todo o caso, trata-se de *uma* maneira de viver e de ver as coisas humanas que já existiu, e que, por isso, é possível: o "sistema" ou, pelo menos, uma parte deste sistema, é a planta nascida neste mesmo solo.

Vou fazer a narração de uma versão simplificada da história desses filósofos: de cada sistema quero apenas extrair o fragmento de *personalidade* que contém e que pertence ao elemento irrefutável e indiscutível que a história deve guardar: é um começo para reencontrar e recriar essas naturezas através de comparações. É também a tentativa de deixar soar de novo a polifonia da alma grega. A tarefa consiste em trazer à luz o que devemos amar e venerar sempre e que não nos pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior: o grande homem.

II

Esta tentativa de contar a história dos filósofos gregos mais antigos se distingue de outras tentativas semelhantes pela sua concisão. Esta conseguiu-se porque, em cada filósofo, se mencionou apenas um número muito limitado das suas teorias, em virtude, portanto, de não apresentar uma imagem completa. Mas escolheram-se as doutrinas em que ressoa com maior força a personalidade de cada filósofo, ao passo que uma enumeração completa de todas as teses que nos foram transmitidas, como é costume nos manuais, só leva a uma coisa: ao total emudecimento do que é pessoal. É por isso que esses relatos são tão aborrecidos: pois em sistemas que foram refutados só nos pode interessar a personalidade, uma vez que é a única realidade eternamente irrefutável. Com três anedotas é possível dar a imagem de um homem; vou tentar extrair três anedotas de cada sistema, e não me ocupo do resto.

A FILOSOFIA NA ÉPOCA TRÁGICA DOS GREGOS

I

Há inimigos da filosofia, e é bom os escutar principalmente quando desaconselham a metafísica às cabeças doentes dos Alemães e lhes pregam a purificação pela física, como Goethe, ou a cura pela música, como Richard Wagner. Os médicos do povo rejeitam a filosofia; e quem quiser justificá-la terá de demonstrar para que é que os povos sãos precisam e precisaram da filosofia. Se tal conseguir demonstrar, pode ser que até os doentes cheguem ao conhecimento salutar das causas pelas quais a filosofia lhes é prejudicial. Há, sem dúvida, bons exemplos de uma saúde que pode subsistir sem filosofia, ou que dela faz um uso muito moderado, quase lúdico; e *foi* assim que os Romanos passaram a sua época dourada sem filosofia. Mas, será possível encontrar o exemplo de um povo doente ao qual a filosofia tivesse restituído a saúde perdida? Se alguma vez ela manifestou ser útil, salutar e preventiva, foi para com os povos sãos; aos doentes tornou-os sempre ainda mais doentes. Se alguma vez um povo se desmembrou e ficou ligado aos seus elementos singulares com uma tensão frouxa, a filosofia nunca religou intimamente estes indivíduos ao todo. Sempre que alguém se dispôs a afastar-se e a construir à sua volta uma barreira de auto-suficiência, a filosofia esteve sempre pronta para o isolar ainda mais e o destruir através desse mesmo isolamento. Ela é perigosa, quando não goza da plenitude dos seus direitos, e só a saúde de um povo, embora não a de cada povo, lhe dá esse direito.

Olhemos agora para aquela autoridade suprema que decide o que se pode chamar de são num povo. Os Gregos, enquanto povo verdadeiramente são, *justificaram* a filosofia de uma vez para sempre, pelo simples fato de terem filosofado; e mais do que todos os outros povos. Nem deixaram de o fazer a tempo; pois até na árida velhice se comportaram como ardentes adora dores da filosofia, embora entendessem por filosofia apenas os sofismas piedosos e as subtilezas sacrossantas da dogmática cristã. Por não terem sido capazes de parar a tempo, encurtaram muito o serviço que poderiam ter prestado à posteridade bárbara que, na ignorância e na impetuosidade da sua juventude, teve de findar fatalmente presa nas redes e nas malhas artificialmente tecidas.

Em contrapartida, os Gregos souberam começar na altura própria, e ensinam mais claramente do que qualquer outro povo a altura em que se deve começar a filosofar. Não só na desgraça, como pensam aqueles que derivam a filosofia do descontentamento. Mas antes na felicidade, na plena maturidade viril, na alegria ardente de uma idade adulta corajosa e vitoriosa. Que os Gregos tenham filosofado nesse momento [da sua história] informa-nos tanto sobre o que é a filosofia e sobre o que ela deve ser como sobre os próprios Gregos. Se eles tivessem então sido esses homens práticos, esses brincalhões sóbrios e precoces, tomo os imagina o filisteu erudito dos nossos dias, ou se tivessem vivido apenas num luxurioso transporte, ressoar, respirar e sentir, como supõe o fantasista inculto, a fonte da filosofia nunca teria vindo à luz no meio deles. Quanto muito, teria surgido um regato que rapidamente desapareceria na areia ou se evaporaria em nevoeiro, mas nunca aquele rio largo de ondulação majestosa, que conhecemos como a filosofia grega.

É certo que se empenharam em apontar o quanto os gregos poderiam encontrar e aprender no estrangeiro, no Oriente, e quantas coisas, de fato, trouxeram de lá. Era, sem dúvida, um espetáculo curioso, quando colocavam lado a lado os pretensos mestres do Oriente e os possíveis alunos da Grécia e exibiam agora Zoroastro ao lado de Heráclito, os hindus ao lado dos eleatas, os egípcios ao lado de Empédocles, ou até mesmo Anaxágoras entre os judeus e Pitágoras entre os chineses. No particular, pouca coisa ficou resolvida; mas já a idéia geral, nós a aceitaríamos de bom grado, contanto que não nos viessem com a conclusão de que a filosofia, com isso, germinou na Grécia apenas como importada e não de um solo natural doméstico, e até mesmo que ela, como algo alheio, antes arruinou do que beneficiou aos gregos. Nada é mais tolo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone: pelo contrário, eles sorveram toda a cultura viva de outros povos e, se foram tão longe, é precisamente porque sabiam retomar a lança onde um outro povo a abandonou, para arremessá-la mais longe. São admiráveis na arte do aprendizado fecundo, e assim como eles *devemos* aprender de nossos vizinhos, usando o aprendido para a vida, não para o conhecimento erudito, como esteios sobre os quais lançar-se alto, e mais alto do que o vizinho. As perguntas pelos inícios da

filosofia são completamente indiferentes, pois por toda parte o início é o tosco, o amorfo, o vazio e o feio, e em todas as coisas somente os níveis superiores merecem consideração. Quem, em lugar da filosofia grega, prefere dedicar-se à egípcia ou persa, porque essas são talvez mais "originais" e, em todo caso, mais antigas, procede com tanta desatenção quanto aqueles que não podiam contentar-se com a mitologia grega, tão esplêndida e profunda, enquanto não a reduziram a trivialidades físicas, sol, relâmpago, tempestade e nuvem, como seus primórdios, e que, por exemplo, pensam ter reencontrado na limitada adoração de uma única abóbada celeste, nos outros indogermanos, uma forma de religião mais pura do que a politeísta dos gregos. O caminho em direção aos inícios leva por toda parte à barbárie; e quem se dedica aos gregos deve sempre ter presente que o impulso de saber, sem freios, é em si mesmo, em todos os tempos, tão bárbaro quanto o ódio ao saber, e que os gregos, por consideração à vida, por uma ideal necessidade de vida, refrearam seu impulso de saber, em si insaciável - porque aquilo que eles aprendiam queriam logo viver. Os gregos filosofaram também como homens civilizados e com os alvos da civilização e, por isso, pouparam-se de inventar mais uma vez, por alguma presunção autóctone, os elementos da filosofia e da ciência, mas partiram logo para cumprir, aumentar, elevar e purificar esses elementos adquiridos, de tal modo que somente agora, em um sentido superior e em uma esfera mais pura, tornaram-se inventores. Ou seja, inventaram a *cabeça filosófica típica,* e a posteridade inteira nada mais inventou de essencial a acrescentar.

Todos os povos se envergonham quando se aponta para uma sociedade de filósofos tão maravilhosamente idealizada como a dos velhos mestres gregos, Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates. Todos esses homens são talhados de uma só pedra. O seu pensamento e o seu caráter estão ligados por uma necessidade estrita. Ignoram todas as convenções, porque naquela altura não havia nenhuma classe de filósofos e de sábios. Todos eles são, numa solidão extraordinária, os únicos homens que então viviam votados ao conhecimento. Todos possuem a energia virtuosa dos Antigos, pela qual superam todos os que vêm depois, e que lhes permite encontrar a sua forma própria e dar a esta o seu desenvolvimento pleno, nos pormenores mais pequenos e nas proporções mais amplas, graças à metamorfose. Pois não veio moda alguma ao seu encontro que se prestasse a aliviá-los. E assim eles formam, em conjunto, aquilo que Schopenhauer chamou, em oposição à República dos sábios, uma República de gênios: um gigante interpela outro através dos espaços vazios do tempo, e, sem se deixarem perturbar pelos anões maliciosos e barulhentos que guincham por baixo dele, continuam o seu diálogo espiritual sublime.

Propus-me narrar deste elevado diálogo espiritual o que a nossa surdez moderna dele pode ouvir e compreender: isto quer, com certeza, dizer o mínimo. Parece-me que, neste diálogo, os velhos sábios, de Tales a Sócrates, falaram, se bem que da forma mais geral, sobre aquilo que aos nossos olhos constitui a essência do espírito helênico. Manifestam nos seus diálogos, como também já nas suas personalidades, os grandes traços do gênio grego, do qual toda a história grega é uma impressão vaga, uma cópia difusa e que, por isso; nos fala em termos pouco claros. Mesmo que interpretássemos corretamente toda a vida do povo grego, encontraríamos sempre apenas o reflexo da imagem que brilha em cores mais vivas nos seus gênios mais elevados. Já o primeiro acontecimento da filosofia em solo grego, a sanção dos sete sábios, é um traço nítido e inesquecível da imagem do gênio helênico. Outros povos têm santos, os Gregos têm sábios. Disse-se, com razão, que um povo não é só caracterizado pelos seus grandes homens, mas sobretudo pela maneira de os reconhecer e de os honrar. Noutros tempos, o filósofo é um viajante solitário, casual, em redondezas hostis, que abre o seu caminho ou furtivamente ou aos empurrões e de punhos cerrados. Só nos Gregos é que o filósofo não aparece por acaso: quando surge, nos séculos sexto e quinto, entre os perigos enormes e as tentações de uma vida secularizada, e quando avança, como se tivesse saído do antro de Trofônio, para a opulência, a alegria da descoberta, a riqueza e a sensualidade das colônias gregas, adivinhamos que ele vem como admoestador nobre e para o qual nasceu a tragédia nesse século e que os mistérios órficos sugerem nos hieróglifos grotescos dos seus ritos. O juízo desses filósofos sobre a vida e sobre a existência em geral é muito mais significativo do que um juízo moderno, porque tinham diante de si a vida numa plenitude exuberante e porque neles o sentimento do pensador não se enreda, como em nós, na cisão do desejo da liberdade, da beleza, da grandeza da vida, e do instinto de verdade, que só pergunta: o que é que a vida vale? A tarefa que o

filósofo tem de realizar no âmbito de uma civilização autêntica e possuidora de uma grande unidade" de estilo não se adivinha a partir da nossa condição e da nossa experiência, porque não temos uma tal civilização. Pelo contrário, só uma civilização como a grega pode responder à pergunta relativa à tarefa do filósofo, só ela pode, como eu dizia, justificar a filosofia em geral, porque só ela sabe e pode provar porque razão e como o filósofo *não é* um viajante qualquer, acidental e surge disperso aqui e ali. Há uma necessidade férrea que acorrenta o filósofo a uma civilização autêntica: mas o que acontece quando esta civilização não existe? Então, o filósofo é como um cometa imprevisível e assustador, ao passo que, numa boa ocorrência, brilha como o astro-rei no sistema solar da civilização. Os Gregos justificam o filósofo, porque este, junto deles, não é nenhum cometa.

II

Depois destas considerações, ninguém ficará chocado por eu falar dos filósofos pré-platónicos como se formassem uma sociedade coerente, e por pensar em dedicar só a eles este critério. Com Platão, começa uma coisa completamente nova; ou, como com igual razão se pode dizer, em comparação com aquela República de gênios que vai de Tales a Sócrates, falta aos filósofos, desde Platão, algo de essencial.

Quem se quer pronunciar desfavoravelmente sobre aqueles mestres mais antigos, pode considerá-los unilaterais, e os seus epígonos, com Platão à frente, poligonais. Seria mais correto e mais franco conceber os últimos como caracteres mistos e os primeiros como os tipos puros. O próprio Platão é o primeiro caráter misto extraordinário, tanto na sua filosofia como na sua personalidade. Na sua teoria das Idéias, encontram-se unidos elementos socráticos, pitagóricos e heraclíticos: é por isso que ela não é nenhum fenômeno do tipo puro. Também como homem, Platão mistura em si os rasgos da reserva real e da moderação de Heráclito, da compaixão melancólica do legislador Pitágoras e do dialético perscrutador de almas Sócrates. Todos os filósofos posteriores são caracteres mistos deste tipo; quando neles sobressai algo de unilateral, como acontece com os Cínicos, não se trata de um tipo, mas de uma caricatura. Mas é muito mais importante que eles sejam fundadores de seitas e que as seitas por eles fundadas sejam todas instituições de oposição contra a civilização helênica e contra a unidade de estilo até então existente. Buscam, à sua maneira, uma redenção - mas só para pessoas individuais ou, quanto muito, para grupos próximos de amigos e de discípulos. A atividade dos filósofos mais antigos remonta, embora disso não sejam conscientes, a uma salvação e purificação em geral; não se pretende interromper o curso imponente da civilização grega, devem afastar-se do seu caminho os perigos terríveis, o filósofo protege e defende a sua pátria. Mas agora, desde Pia tão, ele encontra-se no exílio e conspira contra a pátria.

É uma grande desgraça que tenhamos conservado tão pouco destes primeiros mestres ,da filosofia e que só nos tenham chegado fragmentos. Por causa desta perda, aplicamos-lhes, involuntariamente, medidas erradas' e somos injustos para com os Antigos, em virtude do fato puramente casual de nunca terem faltado nem admiradores nem copiadores a Platão e a Aristóteles. Há quem admita um destino próprio para os livros, um *fatum libellorum:* mas deve ter sido um destino muito maligno, se ele houve por bem tirar-nos Heráclito, o poema maravilhoso de Empédocles, os escritos de Demócrito, que os Antigos equipararam a Platão e que ultrapassa este último em ingenuidade, e em troca nos deu os escritos dos Estóicos, dos Epicuristas e de Cícero. É provável que tenhamos perdido a parte mais grandiosa do pensamento grego e da sua expressão em palavras: um destino que não devia surpreender quem se lembra das desventuras de Escoto Eriúgena ou de Pascal, e quem pensa que, neste século esclarecido, a primeira edição do *Mundo como Vontade e Representação* de Schopenhauer teve de fazer-se em maculatura. Se alguém quer admitir para tais coisas a existência de um poder fatalista, que o faça e que diga com Goethe: "Übers Niederträchtige niemand sich beklage; denn es ist das Mächtige, was man dir auch sage". ("De realidades infames ninguém se queixe, porque são poderosas, diga-se o que se disser"). É sobretudo mais poderoso do que o poder da verdade. É tão raro que a humanidade produza um bom livro em que se entoe com liberdade audaz o canto de guerra da

verdade, o hino do heroísmo filosófico: e, no entanto, é dos acasos mais miseráveis, de obscurecimentos repentinos das cabeças, de convulsões supersticiosas e de antipatias, e, em' última análise, também dos dedos de escribas preguiçosos ou até dos insetos e da chuva, que depende se este livro vive mais um século ou se volta à podridão e à terra. Mas não queremos queixar-nos, vamos antes ouvir as palavras de conclusão e de consolação que Hamann dirige aos espíritos cultos que se queixam de obras perdidas: "Não tinha o artista, que fazia passar uma lentilha pelo fundo de uma agulha, o suficiente para treinar a habilidade adquirida com um alqueire de lentilhas? Quer fazer-se esta pergunta a todos os espíritos eruditos, que não sabem fazer melhor uso das obras dos Antigos do que o homem faz das lentilhas". No nosso caso, deveria acrescentar-se que nenhuma palavra, nenhuma anedota, nenhuma data precisava de nos ser transmitida para além do que já nos foi transmitido, uma vez que nos chegaria menos para constatar a doutrina geral, segundo a qual os Gregos justificam a filosofia.

Uma época que sofre daquilo a que se chama cultura geral, mas que não tem cultura nenhuma, nem na sua vida tem unidade de estilo, nunca saberá o que fazer com a filosofia, mesmo que ela seja proclamada nas estradas e nos mercados pelo gênio da Verdade em pessoa. Numa época assim, ela será muito mais o monólogo erudito do passeante solitário, o roubo que o indivíduo faz por acaso, o segredo do quarto fechado ou a conversa inofensiva de velhos acadêmicos com crianças. Ninguém pode ousar cumprir a lei da filosofia em si, ninguém vive filosoficamente com aquela lealdade elementar que obrigava um Antigo, onde quer que estivesse e fosse o que fosse que fizesse, a comportar-se, como Estóico, se tinha jurado fidelidade à Stoa. Todo o filosofar moderno é restringido a uma aparência de erudição, politicamente e policialmente, por governos, por Igrejas, por academias, por costumes, por modas e pelas cobardias dos homens: fica-se pelo suspiro "se" ou pela constatação "era uma vez". A filosofia já não tem razão de ser e, por isso, o homem moderno, se fosse corajoso e honesto, deveria rejeitá-la e bani-la com palavras semelhantes àquelas com que Platão expulsou os poetas trágicos do seu Estado. Ela poderia, sem dúvida, replicar, como também os poetas trágicos retorquiram a Platão. Se fosse obrigada a falar, poderia, por exemplo, dizer: "Pobre povo! Será por minha culpa que eu vagueio no teu solo como uma profetiza e que tenho de me esconder e de me disfarçar, como se fosse uma pecadora e vós os meus juízes? Olhai a minha irmã, a arte Acontece-lhe como a mim, refugiamo-nos junto dos Bárbaros e já não sabemos salvar-nos. Aqui, é verdade, já não temos nenhuma boa razão de ser: mas os juízes, perante os quais encontramos razão, também vos julgam e hão de dizer-vos: "Tende primeiro uma civilização; depois, aprendereis que a filosofia quer e pode".

III

A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de *todas* as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: "Tudo é um". A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa sociedade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego- Se tivesse dito: "Da água provém a terra", teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável. Mas ele foi além do científico. Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele. As parcas e desordenadas observações da natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização; o que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-Ia melhor - a proposição: "Tudo é um".

E notável a violência tirânica com que essa crença trata toda a empiria: exatamente em Tales se pode aprender como procedeu a filosofia, em todos os tempos, quando queria elevar-se a seu alvo magicamente atraente, transpondo as cercas da experiência. Sobre leves esteios, ela salta para diante: a esperança e o pressentimento põem asas em seus pés. Pesadamente, o entendimento calculador arqueja em seu encalço e busca esteios melhores para também alcançar aquele alvo sedutor, ao qual sua companheira mais divina já chegou. Dir-se-ia ver dois andarilhos diante de um regato selvagem, que corre rodopiando pedras; o primeiro, com pés ligeiros, salta por sobre ele, usando as pedras e apoiando-se nelas para lançar-se mais adiante, ainda que, atrás dele, afundem bruscamente nas profundezas. O outro, a todo instante, detém-se desamparado, precisa antes construir fundamentos que sustentem seu passo pesado e cauteloso; por vezes isso não dá resultado e, então, não há deus que possa auxiliá-lo a transpor o regato.

O que, então, leva o pensamento filosófico tão rapidamente a seu alvo? Acaso ele se distingue do pensamento calculador e mediador por seu vôo mais veloz através de grandes espaços? Não, pois seu pé é alçado por uma potência alheia, lógica, a fantasia. Alçado por esta, ele salta adiante, de possibilidade em possibilidade, que *por* um momento são tomadas por certezas; aqui e ali, ele mesmo apanha certezas em vôo. Um pressentimento genial as mostra a ele e adivinha de longe que nesse ponto há certezas demonstráveis. Mas, em particular, a fantasia tem o poder de captar e iluminar como um relâmpago as semelhanças: mais tarde, a reflexão vem trazer seus critérios e padrões e procura substituir as semelhanças por igualdades, as contigüidades por causalidades. Mas, mesmo que isso nunca seja possível, mesmo no caso de Tales, o filosofar indemonstrável tem ainda um valor; mesmo que estejam rompidos todos os esteios quando a lógica e a rigidez da empiria quiseram chegar até a proposição "Tudo é água", fica ainda, sempre, depois de destroçado o edifício científico, um resto; e precisamente nesse resto há uma força propulsora e como que a esperança de uma futura fecundidade.

Naturalmente não quero dizer que o pensamento, em alguma limitação ou enfraquecimento, ou como alegoria, conserva ainda, talvez, uma espécie de "verdade": assim como, por exemplo, quando se pensa em um artista plástico diante de uma queda d'água, e ele vê, nas formas que saltam ao seu encontro, um jogo artístico e prefigurador da água, com corpos de homens e de animais, máscaras, plantas, falésias, ninfas, grifos e, em geral, com todos os protótipos possíveis: de tal modo que, para ele, a proposição "Tudo é água" estaria confirmada. O pensamento de Tales, ao contrário, tem seu valor - mesmo depois do conhecimento de que é indemonstrável - em pretender ser, em todo caso; não-místico e não-alegórico. Os gregos, entre os quais Tales subitamente destacou tanto, eram o oposto de todos os realistas, pois propriamente só acreditavam na realidade dos homens e dos deuses e consideravam a natureza inteira como que apenas um disfarce, mascaramento e metamorfose desses homens-deuses. O homem era para eles a verdade e o núcleo das coisas, todo o resto apenas aparência e jogo ilusório. Justamente por isso era tão incrivelmente difícil para eles captar os conceitos como conceitos: e, ao inverso dos modernos, entre os quais mesmo o mais pessoal se sublima em abstrações, entre eles o mais abstrato sempre confluía de novo em uma pessoa. Mas Tales dizia: "Não é o homem, mas a água, a realidade das coisas"; ele começa a acreditar na natureza, na medida em que, pelo menos, acredita na água. Como matemático e astrônomo, ele se havia tornado frio e insensível a todo o místico e o alegórico e, se não logrou alcançar a sobriedade da pura proposição "Tudo é um" e se deteve em uma expressão física, ele era, contudo, entre os gregos de seu tempo, uma estranha raridade. Talvez os admiráveis órficos possuíssem a capacidade de captar abstrações e de pensar sem imagens, em um grau ainda superior a ele: mas estes só chegaram a exprimi-lo na forma da alegoria. Também Ferécides de Siros, que está próximo de Tales no tempo e em muitas das concepções físicas, oscila, ao exprimi-Ias, naquela região intermediária em que o mito se casa com a alegoria: de tal modo que, por exemplo, se aventura a comparar a Terra com um carvalho alado, suspenso no ar com as asas abertas, e que Zeus, depois de sobrepujar Kronos, reveste de um faustoso manto de honra, onde bordou, com sua própria mão, as terras, águas e rios. Contraposto a esse filosofar obscuramente alegórico, que mal se deixa traduzir em imagens visuais, Tales é um mestre criador, que, sem fabulação fantástica, começou a ver a. natureza em suas profundezas. Se para isso se serviu, sem dúvida, da ciência e do demonstrável, mas logo saltou por sobre eles, isso é igualmente um caráter típico da cabeça filosófica. A palavra grega que designa o "sábio" se prende, etimologicamente, a

sapio, eu saboreio, *sapiens,* o degustador, *sisyphos,* o homem do gosto mais apurado; um apurado degustar e distinguir, um significativo discernimento, constitui, pois, segundo a consciência do povo, a arte peculiar do filósofo. Este não é prudente, se chamamos de prudente àquele que, em seus assuntos próprios, sabe descobrir o bem. Aristóteles diz com razão: "Aquilo que Tales e Anaxágoras sabem será chamado de insólito, assombroso, difícil, divino, mas inútil, porque eles não se importavam com os bens humanos". Ao escolher e discriminar assim o insólito, assombroso, difícil, divino, a filosofia marca o limite que a separa da ciência, do mesmo modo que, ao preferir o inútil, marca o limite que a separa da prudência. A ciência, sem essa seleção, sem esse refinamento de gosto, precipita-se sobre tudo o que é possível saber, na cega avidez de querer conhecer a qualquer preço; enquanto o pensar filosófico está sempre no rastro das coisas dignas de serem sabidas, dos conhecimentos importantes e grandes.

Mas o conceito de grandeza é mutável, tanto no domínio moral quanto no estético: assim a filosofia começa por legislar sobre a grandeza, a ela se prende uma doação de nomes. "Isto é grande", diz ela, e com isso eleva o homem acima da avidez cega, desenfreada, de seu impulso ao conhecimento. Pelo conceito de grandeza, ela refreia esse impulso: ainda mais por considerar o conhecimento máximo, da essência e do núcleo das coisas, como alcançável e alcançado. Quando Tales diz: 'Tudo é água", o homem estremece e se ergue do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas, pressente a solução última das coisas e vence, com esse pressentimento, o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento. O filósofo busca ressoar em si mesmo o clangor total do mundo e, de si mesmo, expô-lo em conceitos; enquanto é contemplativo como o artista plástico, compassivo como o religioso, à espreita de fins e causalidades como o homem de ciência, enquanto se sente dilatar-se até a dimensão do macrocosmo, conserva a lucidez para considerar-se friamente como o reflexo do mundo, essa lucidez que tem o artista dramático quando se transforma em outros corpos, fala a partir destes e, contudo, sabe projetar essa transformação para o exterior, em versos escritos. O que é o verso para o poeta, aqui, é para o filósofo o pensar dialético: é deste que ele lança mão para fixar-se em seu enfeitiçamento, para petrificá-la. E assim como, para o dramaturgo, palavra e verso são apenas o balbucio em uma língua estrangeira, para dizer nela o que viveu e contemplou e que, diretamente, só poderia anunciar pelos gestos e pela música, assim a expressão daquela intuição filosófica profunda pela dialética e pela reflexão científica é, decerto, por um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferentes. Assim contemplou Tales a unidade de tudo o que é: e quando quis comunicar-se, falou da água!

IV

Enquanto o tipo universal do filósofo, na imagem de Tales, como que apenas se delineia de neblinas, já a imagem de seu grande sucessor nos fala muito mais claramente. Anaximandro de Mileto, o primeiro escritor filosófico dos antigos, escreve como escreverá o filósofo típico, enquanto solicitações alheias não o despojaram de sua desenvoltura e de sua ingenuidade: em inscrições sobre pedra, estilo grandioso, frase por frase, cada uma testemunha de uma nova iluminação e expressão do demorar-se em contemplações sublimes. O pensamento e sua forma são marcos de milha na senda que conduz àquela sabedoria altíssima. Nessa concisão lapidar, diz Anaximandro uma vez: "De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo". Enunciado enigmático de um verdadeiro pessimista, inscrição oracular sobre a pedra limiar da filosofia grega, como te interpretaremos? O único moralista seriamente intencionado de nosso século, nos *Parerga* (volume II, capítulo 12, suplemento à doutrina do sofrimento do mundo, apêndice aos textos conexos), depõe sobre nosso coração uma consideração similar. "O verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele propriamente um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitencia de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte: o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos pecadores condenados à morte? Penitenciamo-nos de nosso nascimento, em primeiro lugar, pelo viver e, em segundo lugar, pelo morrer." Quem lê essa doutrina na fisionomia de nossa sorte humana universal e já

reconhece a má índole fundamental da cada vida humana no simples fato de nenhuma delas suportar ser considerada atentamente e mais de perto - embora nosso tempo habituado à epidemia biográfica pareça pensar de outro modo, e mais favoravelmente, sobre a dignidade do homem - quem, como Schopenhauer, ouviu, "nas alturas dos ares hindus", a palavra sagrada do valor moral da existência, dificilmente poderá ser impedido de fazer um metáfora altamente antropomórfica e de tirar aquela doutrina melancólica de sua restrição à vida humana para aplicá-la, por transferência, ao caráter universal de toda existência.

Pode não ser lógico, mas, em todo caso, é bem humano e, além disso, está no estilo do salto filosófico descrito antes, considerar agora, com Anaximandro, todo vir-a-ser como uma emancipação do ser eterno, digna de castigo, como uma injustiça que deve ser expiada pelo sucumbir. Tudo o que alguma vez veio a ser, também perece outra vez, quer pensemos na vida humana, quer na água, quer no quente e no frio: por toda parte, onde podem ser percebidas propriedades, podemos profetizar o sucumbir dessas propriedades, de acordo com uma monstruosa prova experimental. Nunca, portanto, um ser que possui propriedades determinadas, e consiste nelas, pode ser origem e princípio das coisas; o que é verdadeiramente, conclui Anaximandro, não pode possuir propriedades determinadas, senão teria nascido, como todas as outras coisas, e teria de ir ao fundo. Para que o vir-a-ser não cesse, o ser originário tem de ser indeterminado. A imortalidade e eternidade do ser originário não está em sua infinitude e inexauribilidade - como comumente admitem os comentadores de Anaximandro -, mas em ser destituído de qualidades determinadas, que levam a sucumbir: e é por isso, também, que ele traz o nome de "o

indeterminado".l O ser originário assim denominado está acima do vir-a-ser e, justamente por isso, garante a eternidade e o curso ininterrupto do vir-a-ser. Essa unidade última naquele "indeterminado", matriz de todas as coisas, por certo só pode ser designada negativamente pelo homem, como algo a que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser que aí está, e poderia, por isso, ser tomada como equivalente à "coisa-em-si" kantiana.

É certo que quem é capaz de se pôr a discutir com outros sobre o que tenha sido propriamente essa proto-matéria, se é porventura uma coisa intermediária entre ar e água, ou talvez entre ar e fogo, não entendeu nosso filósofo: o mesmo se pode dizer dos que perguntam seriamente se Anaximandro pensou sua proto-matéria como mistura de todas as matérias existentes. Temos, antes, de dirigir nosso olhar ao ponto de onde podemos aprender que Anaximandro já não mais tratou a pergunta pela origem deste mundo de maneira puramente física, e de orientá-lo segundo aquela proposição lapidar apresentada no início. Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a ser expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. Como pode perecer algo que tem direito de ser! De onde vem aquele incansável vir-a-ser e engendrar, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infindável lamento mortuário em todo o reino do existir? Desse mundo do injusto, do insolente declínio da unidade originária das coisas, Anaximandro refugiou-se em um abrigo metafísico, do qual se debruça agora, deixa o olhar rolar ao longe, para enfim, depois de um silêncio meditativo, dirigir a todos os seres a pergunta: "O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorais-vos nessa existência. Com a morte tereis de expiá-la. Vede como murcha vossa Terra; os mares se retraem e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; o fogo, desde já, destrói vosso mundo, que, no fim, se esvairá em vapor e fumo. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir-a-ser?".

Para um homem que faz tais perguntas, cujo pensar arrebatado rompe constantemente as malhas empíricas para logo lançar-se no mais alto vôo supralunar, nem todo modo de viver pode ter sido bem-vindo. De bom grado aceitamos a tradição de que ele se apresentava em indumentária particularmente cerimoniosa e mostrava um orgulho verdadeiramente trágico em seus gestos e hábitos de vida. Vivia como escrevia; falava tão solenemente quanto se vestia; elevava a mão e pousava o pé como se esse estar-aí fosse uma tragédia em que ele teria nascido para tomar parte como herói. Em tudo ele foi o grande modelo de Empédocles. Seus

concidadã os elegeram-no para conduzir uma colônia emigrante - talvez se alegrassem de poder ao mesmo tempo venerá-lo e desvencilhar-se dele. Também seu pensa

mento emigrou, e fundou colônias: em Éfeso e Eléia não se desvencilharam dele e, se não puderam decidir-se a permanecer onde ele estava, sabiam, contudo, que foram guiados por ele ao lugar de onde agora, sem ele, se dispunham a prosseguir.

Tales mostra a necessidade de simplificar o reino da pluralidade e reduzi-lo a um mero desdobramento ou disfarce da *única* qualidade existente, a água. Anaximandro o ultrapassa em dois passos. Pergunta-se, da primeira vez: "Mas, se há em geral uma unidade eterna, como é possível aquela pluralidade?", e deduz a resposta do caráter contraditório dessa pluralidade, que consome e nega a si mesmo. Sua existência se toma para ele um fenômeno moral, que não se legitima, mas se penitencia, perpetuamente, pelo sucumbir. Mas, em seguida, ocorre-lhe a pergunta: "Por que, então, tudo o que veio a ser já não foi ao fundo há muito tempo, uma vez que já transcorreu toda uma eternidade de tempo? De onde vem o fluxo sempre renovado do vira-ser?" Ele só sabe salvar-se dessa pergunta por possibilidades místicas: o vir-a-ser eterno só pode ter sua origem no ser eterno, as condições para o declínio daquele ser em um vir-a-ser na injustiça são sempre as mesmas, a constelação das coisas tem desde sempre uma índole tal que não se pode prever nenhum término para aquele sair dos seres isolados do seio do "indeterminado". Aqui ficou Anaximandro: isto é, ficou nas sombras profundas que, como gigantescos fantasmas, deitam-se sobre a montanha de uma tal contemplação do mundo. Quanto mais se procurava aproximar-se do problema - como, em geral, pode nascer, por declínio, do indeterminado o determinado, do eterno o temporal, do justo a injustiça -, maior se tornava a noite.

V

Heráclito de Éfeso surgiu no meio desta noite mística que envolvia o problema do devir de Anaximandro, e iluminou-o com um raio de luz divino: "Contemplo o devir", diz ele, "e nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eternos das coisas. E o que é que eu vi? Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, as Erinias que julgam todas as infrações às leis, o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço. Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir. Quando é que o crime, a secessão se manifestou em formas invioláveis, em leis piedosamente veneradas? Onde domina a injustiça, depara-se com o arbitrário, a desordem, a irregularidade, a contradição; mas onde só reinam a lei e a *diké,* filha de Zeus, como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, o lugar de suplício de todos os condenados ?"

Heráclito tirou desta intuição duas negações entre si solidárias, que só vêm completamente à luz pela comparação com os ensinamentos do seu precursor. Em primeiro lugar, negou a dualidade de dois mundos totalmente diferentes, que Anaximandro se vira obrigado a admitir; já não distingue um mundo físico e um mundo metafísico, um domínio de qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível. Após este primeiro passo, também já não pôde coibir-se de uma maior audácia da negação: negou o ser em geral. Pois o único mundo que ele conservou - um mundo rodeado de leis eternas não escritas, animado do fluxo e do refluxo de um ritmo de bronze - nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo. Heráclito exclamou mais alto do que Anaximandro: "Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve o fato de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entrais pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez".

O dom real de Heráclito é a sua faculdade sublime de representação intuitiva; ao passo que se mostra frio, insensível e hostil para com o outro modo de representação que se efetiva em conceitos e combinações

lógicas, portanto, para a razão, e parece ter prazer em poder contradizê-la com alguma verdade alcançada por intuição; fá-lo com uma insolência tal, em frases como: "Todas as coisas, em todos os tempos, têm em si os contrários", que Aristóteles o acusa de crime supremo perante o tribunal da razão, de pecado contra o princípio de contradição. Mas a representação intuitiva engloba dois aspectos diferentes: o primeiro é o mundo presente, colorido e em mudança, que se comprime à nossa volta em todas as experiências, e portanto, as condições que tornam possível a experiência deste mundo, isto é, o tempo e o espaço. Pois se o tempo e o espaço existem sem conteúdo definido, podem ser apercebidos independentemente de toda a experiência, de maneira puramente intuitiva. Neste modo de consideração do tempo, desligado de todas as experiências, Heráclito tinha o monograma mais instrutivo, que resume tudo o que se encontra no domínio da representação intuitiva. A sua concepção do tempo é, por exemplo, a de Schopenhauer, para o qual cada instante do tempo só existe na medida em que destruiu o instante precedente, seu pai, para bem depressa ser ele próprio também destruído; para ele, o passado e o futuro são tão vãos como qualquer sonho, e o presente é unicamente o limite, sem extensão nem consistência, que a ambos separa. Como o tempo, também o espaço, e, como este, também tudo o que nele e no tempo existe só tem uma existência relativa, só existe para um outro, a ele semelhante, quer dizer, que não tenha mais permanência do que ele. Eis uma verdade de evidência imediata, acessível a todos e, justamente por isso, difícil de atingir pela via dos conceitos e da razão. Mas quem a tem diante dos olhos deve também passar imediatamente à conseqüência heraclítica e dizer que a essência total da realidade é só atividade e que para ela não há outro modo de ser; foi o que Schopenhauer expôs (O *Mundo como Vontade e Representação,* tomo I, livro primeiro, parágrafo quarto): "Ela só enche o espaço, só enche o tempo, na medida em que age: a sua ação sobre o objeto imediato condiciona a intuição, na qual unicamente existe; a conseqüência da ação de qualquer outro objeto material sobre outro só se conhece e só é consistente na medida em que o último age agora de maneira diferente sobre o objeto imediato. A essência total da matéria só é, portanto, causa e efeito; o seu ser é a sua ação. De modo muitíssimo apropriado se designa um alemão o conjunto das coisas materiais com a palavra *"Wirklichkeit"* [realidade efetiva], que é muito mais expressiva do que *"Realitat".* Aquilo sobre o que ela age, é de novo a matéria: todo o seu ser e a sua essência consiste, pois, apenas na modificação regular que *uma* parte desta matéria produz numa outra; por conseguinte, ela é, por natureza, inteiramente relativa, segundo uma relação que só é válida no âmbito dos seus limites, e neste aspecto é semelhante ao tempo, semelhante ao espaço".

O dever único e eterno, a inconsistência total de todo o real, que somente age e flui incessantemente, sem alguma vez ser, é, como Heráclito ensina, uma idéia terrível e atordoadora, muitíssimo afim, na sua influência, ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme. Foi precisa uma energia surpreendente para transformar este efeito no seu contrário, em sublimidade e no assombro bem-aventurado. Heráclito chegou a este ponto graças a uma observação do verdadeiro curso do devir e da destruição, que ele concebeu sob a forma da polaridade, como a disjunção de uma mesma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que tendem de novo a unir-se. Incessantemente uma qualidade se cinde em si mesma e se divide nos seus contrários: permanentemente esses contrários tendem de novo um para o outro. O vulgo, é verdade, julga reconhecer algo de rígido, acabado, constante; na realidade, em cada instante, a luz e a sombra, o doce e o amargo estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais ora a um, ora a outro cabe a supremacia. O mel é, segundo Heráclito, simultaneamente amargo e doce, e o próprio mundo é um jarro cheio de uma mistura que tem de agitar-se constantemente. Todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade fora. Tudo acontece de acordo com esta luta, e é esta luta que manifesta a justiça eterna. É uma idéia admirável, oriunda da mais pura fonte do gênio helênico, que considera a luta como a ação contínua de uma justiça homogênea, severa, vinculada a leis eternas. Só um Grego era capaz de fazer desta representação o fundamento de uma cosmodicéia; é a boa Éris de Hesíodo, transfigurada em princípio cósmico, é a idéia de competição dos Gregos singulares e da cidade grega, transferida dos ginásios e das palestras dos agons artísticos, da luta dos partidos políticos e das cidades entre si, para o mais universal, de maneira que agora a engrenagem do cosmos nela gira. Assim como cada Grego luta, como se apenas ele tivesse razão e como se um critério infinitamente seguro da decisão judiciária definisse em cada instante para que lado tende a vitória,

assim também lutam entre si as qualidades, segundo regras e leis invioláveis, imanentes ao combate. As próprias coisas que a inteligência limitada do homem e do animal julga sólidas e constantes não têm existência real, não passam do luzir e do faiscar de espadas desembainhadas, são o brilho da vitória na luta das qualidades opostas.

Essa luta que é própria de todo o devir, essa flutuação eterna da vitória, é assim descrita por Schopenhauer (O *Mundo como Vontade e Representação,* tomo I, livro segundo, parágrafo 27): "É necessário que a matéria persistente mude incessantemente de forma, porque fenômenos mecânicos, físicos, químicos, orgânicos, guiados pela causalidade, lutam com avidez pelo primeiro plano e dilaceram mutuamente a matéria, já que cada um quer manifestar a sua idéia.. Este conflito pode observar-se em toda a natureza, porque também ela só existe mediante este conflito". As páginas seguintes apresentam as ilustrações mais notáveis deste conflito: mas a tônica fundamental dessa descrição já não é a de Heráclito porque a luta, para Schopenhauer, não passa de uma prova da autocisão do querer-viver, uma autocorrosão deste instinto sombrio e confuso; é um fenômeno absolutamente horroroso, nada beatificante. A arena e o objeto desta luta é a matéria, que as forças naturais tentam dilacerar umas às outras, e também o espaço e o tempo, cuja união através da causalidade é precisamente a matéria.

VI

Enquanto a imaginação de Heráclito perscrutava o universo agitado infatigavelmente, a "realidade", com o olhar do espectador encantado que vê lutar com alegria inúmeros pares sob a vigilância de árbitros severos, teve um pressentimento ainda mais sublime; já não podia considerar os pares a lutar e os juízes como separados uns dos outros, os próprios juízes pareciam estar a lutar, os lutadores pareciam estar a julgar-se a si mesmos - sim, uma vez que ele, no fundo, só se apercebeu da justiça eternamente reinante, ousou exclamar: "A própria luta dos seres múltiplos é a pura justiça! E, de resto, o uno é o múltiplo. Pois, qual é a essência de todas essas qualidades? Deuses imortais? São seres separados que, desde o começo e sem fim, agem por si mesmos? E se o mundo que vemos só conhece o devir e a destruição e ignora o que permanece, não deveriam talvez essas qualidades constituir um mundo metafísico de outra espécie: não propriamente um mundo da unidade, como o que Anaximandro procurava atrás do véu flutuante da multiplicidade, mas um mundo de multiplicidades eternas e essenciais ?" - Embora o tenha negado com veemência, não voltou talvez Heráclito a entrar, por um desvio, na ordem cósmica dupla, a braços com um Olimpo de numerosos deuses e demônios imortais - isto é, de *muitas* realidades - e com um mundo humano, que só vê as nuvens de poeira da luta olímpica e o brilho das lanças divinas - isto é, um devir e nada mais? Anaximandro tinha-se precisamente abrigado das qualidades definidas, refugiando-se no seio do "Indefinido"metafísico, porque essas qualidades nascem e perecem, tinha-lhes negado a existência verdadeira e essencial; mas não parece agora que o devir é apenas o evidenciar de uma luta de qualidades eternas? Não se deveria voltar à fraqueza peculiar do conhecimento humano, quando falamos do devir - enquanto na essência das coisas talvez não haja devir algum, mas unicamente a coexistência de múltiplas realidades verdadeiras que se subtraem ao devir e à destruição?

Eis saídas e falsos caminhos que não são dignos de Heráclito; ele grita pela segunda vez: "o uno é o múltiplo". As inúmeras qualidades de que podemos aperceber-nos não são essências eternas, nem fantasmas dos nossos sentidos (Anaxágoras admitira a primeira [destas possibilidades], Parmênides a segunda), não são um ser rígido e arbitrário, nem a aparência fugi dia que atravessa os cérebros humanos. A terceira possibilidade, a única que restava a Heráclito, não poderá ser adivinhada nem calculada antecipadamente por ninguém dotado de faro dialético: pois o que ele inventou aqui é uma realidade, até no domínio das idéias místicas mais inacreditáveis e das metáforas cósmicas mais inesperadas. - O mundo é o *jogo* de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só neste sentido é simultaneamente o múltiplo.

Para explicar agora a introdução do fogo concebido como força criadora do mundo, recordo o desenvolvimento que Anaximandro tinha dado à teoria da água como origem das coisas. Embora confiando em Tales no tocante ao essencial e reforçando e desenvolvendo as suas observações, Anaximandro não estava, no entanto, convencido de que não houvesse qualquer outro grau de qualidade antes e, por assim dizer, por detrás da água; parecia-lhe antes que o úmido se formava por si mesmo a partir do quente e do frio. Por isso, o quente e o frio deveriam ser os estádios preliminares da água, as qualidades ainda mais originárias. O devir começa quando elas se separam do ser primordial, do "Indefinido". Heráclito que, como físico, se sujeitou à autoridade de Anaximandro, interpreta esta teoria do quente segundo Anaximandro como o sopro, o hálito quente, os vapores secos, em suma, o elemento ardente; acerca deste fogo, diz o que Tales e Anaximandro tinham dito da água: que percorre em inúmeras metamorfoses a senda do devir, sobretudo nos três estados principais, que são o quente, o úmido e o sólido. Pois a água que desce torna-se terra, e a água que sobe torna-se fogo; ou, como Heráclito parece ter dito com mais precisão: do mar só se elevam os vapores mais puros, que servem de alimento ao fogo celeste dos astros; da terra só se elevam os vapores escuros e nebulosos, que servem de alimento ao úmido. Os vapores puros são a transição do mar para o fogo, os vapores impuros são a transição da terra para a água. É assim que o fogo segue duas vias de metamorfose que sobem e descem incessantemente, vão e vêm, lado a lado, do fogo à água, daí à terra, da terra de novo à água e da água ao fogo. Embora Heráclito siga Anaximandro no tocante às mais importantes destas concepções, por exemplo, quando diz que o fogo é sustentado pelas evaporações, ou quando afirma que da água se separa em parte a terra, em parte o fogo, mostra-se independente e contradiz o mestre, porque exclui o frio do processo físico, ao passo que Anaximandro o tinha colocado junto do quente para fazer nascer o úmido da união de ambos. Esta decisão era realmente uma necessidade para Heráclito: pois se tudo é fogo, nada pode haver, em todas as possibilidades da sua metamorfose, que possa ser o seu contrário absoluto. Heráclito interpreta assim o que se chama frio apenas como um grau do quente; e pôde justificar esta interpretação sem dificuldade alguma. Mas muito mais importante do que este afastamento da doutrina de Anaximandro é uma outra coincidência: ele acredita, como este último, num colapso do mundo, que se repete periodicamente, e no surgimento sempre novo de um outro mundo, nascido da conflagração cósmica que tudo aniquila. É extremamente surpreendente que Heráclito caracterize o período em que o mundo acorre ao encontro dessa conflagração cósmica e da desintegração no fogo puro, como um desejo e uma necessidade, e a plena consumação pelo fogo como a saciedade; e só nos resta perguntar como entende e designou ele o acordar do novo impulso de formação do mundo, o efundir-se nas formas da multiplicidade. O provérbio grego segundo o qual "a saciedade gera o crime" (a *hybris)* parece vir em nosso auxílio; e pode mos, com efeito, perguntar-nos por um instante se Heraclito fez derivar da *hybris* este retorno à multiplicidade. Tome-se este pensamento a sério: à sua luz, a face de Heráclito transforma-se aos nossos olhos, apaga-se o brilho orgulhoso dos seus olhos, traça-se no seu rosto uma ruga profunda de renúncia dolorosa e de impotência; parece que compreendemos por que razão a Antiguidade tardia lhe chamou o "filósofo que chora". Não é todo o processo universal um castigo da *hybris?* E não é a multiplicidade o resultado de um crime? Não é a metamorfose do puro no impuro uma conseqüência da injustiça? Não é a culpa transferida para o próprio coração das coisas? E se, assim, o mundo do devi r e dos indivíduos é dela libertado, não está ao mesmo tempo condenado a sofrer sempre as conseqüências dela?

VII

Esta palavra perigosa, a *hybris,* é de fato a pedra de toque de todo o discípulo de Heráclito; é aqui que ele pode demonstrar se compreendeu ou não o mestre. Será que este mundo está cheio de culpa, de injustiça, de contradições e de sofrimento?

Sim, grita Heráclito, mas só para o homem limitado que vê as coisas separadas umas das outras e não no seu conjunto, não para o seu *contuitivo;* para este, todos os contrários confluem numa harmonia, invisível, é verdade, ao olhar humano comum, mas inteligível para quem, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo. Perante o seu olhar de fogo, não subsiste nenhuma gota de injustiça no mundo derramado em

seu redor; e chega mesmo a superar, mediante uma comparação sublime, a dificuldade principal em explicar como é possível que o fogo puro possa assumir formas tão impuras. Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência - e esse jogo joga-o o Eão consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida. As vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca.

Ao mundo só assim o contempla o homem estético, que divisou no artista e na gênese da obra de arte como o conflito da multiplicidade que pode, no .entanto, ter em si uma lei e um direito, como o artista se coloca meditativamente acima da sua obra e nela está quando trabalha, como a necessidade e o jogo, o conflito e a harmonia se jungem constantemente para gerar a obra de arte.

Quem irá exigir ainda de uma tal filosofia uma ética com os imperativos constrangedores do "tu deves", ou quem acusará Heráclito de dela carecer? O homem é, até à sua última fibra, necessidade, é absolutamente "não-livre" - quando se entende por liberdade a pretensão estúpida de poder mudar arbitrariamente a sua *essentia* como se fora um vestido, pretensão esta que, até agora, todas as filosofias sérias rejeitaram com o desprezo merecido. Se é tão pequeno o número de homens que vivem conscientemente no *jogos* e em conformidade com o olho do Artista que tudo domina, é porque as suas almas são úmidas e porque os olhos, os ouvidos e, sobretudo, o intelecto dos homens são más testemunhas, quando "lama úmida se apodera das suas almas". Não se pergunta porque razão assim é, como também não se pergunta porque é que o fogo transforma em terra e em água. Heráclito não tem razão alguma para *se sentir obrigado* a provar (como Leibniz) que este mundo é o melhor de todos; basta-lhe que seja o jogo belo e inocente do Eão. Em geral, até considera o homem um ser irracional; isto não impede que em todo o seu ser se cumpra a lei da Razão soberana. Ele nem sequer tem um lugar privilegiado na natureza, cuja manifestação máxima é o fogo, por exemplo, como astro, mas não o homem tolo. Se este, mediante a necessidade, recebeu alguma parte no fogo, já é um pouco mais razoável; na. medida em que consiste em água e em terra, dificilmente participa da sua razão. Nada o obriga, pelo fato de ser. homem, a conhecer o *jogos*. Mas, porque é que há água, porque é que há terra? Eis um problema que é bastante mais sério para Heráclito do que perguntar porque é que os homens são tão estúpidos e tão maus. Tanto no homem superior como no mais medíocre se revela a mesma conformidade imanente à lei, a mesma justiça. Mas, se se quisesse perguntar a Heráclito: "Porque é que o fogo não é sempre fogo, porque é que agora é água e logo terra?", este responderia simplesmente: "É um jogo, não se aborda pateticamente e, sobretudo, de um modo moral !" Heráclito só descreve o mundo que existe e acha nele o mesmo prazer contemplativo com que o artista olha para a sua obra em vias de realização. Só os que não se dão por satisfeitos com a sua descrição natural do homem é que o acham triste, melancólico, choroso, sombrio, bilioso, pessimista e, numa só palavra, odioso. Mas esses homens, assim como as suas antipatias e simpatias, o seu ódio e o seu amor, tê-lo-iam deixado indiferente, e ele tê-las-ia servido com algumas verdades deste tipo: "Os cães ladram aos desconhecidos", ou "O burro prefere a palha ao ouro".

Também é desses descontentes que provêm as numerosas queixas acerca da obscuridade do estilo de Heráclito: é provável que jamais um homem, em tempo algum, tenha escrito de um modo mais claro e mais luminoso. É verdade que se trata de um estilo muito lacônico e, por isso, obscuro para leitores muito apressados. Mas é completamente inexplicável que um filósofo escrevesse de propósito com pouca clareza - acusação que se costuma fazer a Heráclito -, a não ser que tivesse razões para esconder os seus pensamentos, ou que fosse suficientemente tratante para dissimular em palavras o vazio do seu pensamento. É preciso evitar cuidadosamente, mediante a clareza, como diz Schopenhauer, mesmo nas circunstâncias normais da vida prática, mal-entendidos possíveis; como é que alguém deveria poder exprimir-se de maneira pouco precisa, e

até enigmática, ao tratar do objeto mais difícil, mais abstruso e menos acessível ao pensamento, das tarefas da filosofia? Mas Jean-Paul dá um bom conselho, no tocante à brevidade: "Em geral, é bom que tudo o que seja grande - tudo o que tenha sentido para grandes espíritos - se exprima em termos breves e (portanto) obscuros, para que os espíritos medíocres antes vejam ai um não-sentido do que o traduzam para a sua insipidez. Pois os espíritos vulgares têm a habilidade repugnante de só verem, nas palavras mais profundas e mais ricas, a sua própria opinião de todos os dias". De resto, Heráclito não escapou aos "espíritos medíocres"; já os Estóicos o interpretaram superficialmente, rebaixando a sua percepção estética fundamental do jogo do mundo para a consideração vulgar pelas conveniências do mundo, sobretudo pelas vantagens dos homens; de maneira que a sua física, naquelas cabeças, se tornou um otimismo grosseiro, com o constante convite dirigido a Pedro e a Paulo para o *"Plaudite amici!"*

VIII

Heráclito era orgulhoso, e quando o orgulho entra num filósofo, então, é um grande orgulho. A sua ação nunca o remete para um "público", para o aplauso das massas e para o coro entusiasta dos seus contemporâneos. Seguir um caminho solitário pertence à essência do filósofo. O seu dom é o mais raro e, de certa maneira, o menos natural, excluindo e ameaçando todos os outros dons. O muro da sua auto-suficiência deve ser de diamante, para não ser destruído nem partido, porque tudo se movimenta contra ele. A sua viagem para a imortalidade é mais penosa e mais contrariada do que qualquer outra; e, no entanto, ninguém mais do que o filósofo pode estar seguro de nela alcançar o seu próprio fim - porque só ele sabe permanecer nas asas abertas de todas as épocas. O desprezo pelo presente e pelo momentâneo é parte integrante da grande natureza filosófica. Ele possui a verdade: a roda do tempo pode rodar para onde quiser, nunca poderá subtrair-se à verdade. E importante saber se estes homens já viveram. Nunca se poderia, por exemplo, imaginar um orgulho semelhante ao de Heráclito como simples possibilidade. Parece que todo o esforço pelo conhecimento está, por natureza, votado a nunca ser satisfeito nem satisfatório. Por isso, ninguém, a não ser quem tenha sido ensinado pela história, poderá acreditar numa tão régia auto-estima e convicção de ter sido o único galanteador da verdade que teve êxito. Homens assim vivem num sistema solar próprio; e é aí que se devem procurar. Um Pitágoras, um Empédocles tratavam-se a si mesmos com uma consideração sobre-humana, com um temor quase religioso; mas o vínculo da compaixão, conexo com a fé profunda na metempsicose e na unidade de todos os seres vivos, voltou a levá-los aos outros homens, à sua salvação e redenção. Contudo, é só nas montanhas mais selvagens e mais solitárias que se pode vislumbrar, com um arrepio, o sentimento da solidão que invadia o habitante efésio do templo de Ártemis. Dele não jorra nenhuma emoção prepotente de compaixão, nenhuma ânsia de ajudar, de salvar e de remir. E um astro sem atmosfera. O seu olhar ardente, voltado para dentro, vira-se, morto e gélido, para fora, como se para somente uma aparência. A sua volta, diretamente contra a fortaleza do seu orgulho, batem as vagas da loucura e da perversidade: ele volta-lhes as costas, cheio de náusea. Mas até os homens que têm um coração sensível evitam esta máscara, que parece feita de metal; num santuário isolado, no meio de imagens de deuses e ao pé de uma arquitetura fria e de calma sublimidade, um ser assim pode parecer mais compreensível. Como homem entre homens, Heráclito tem algo de inacreditável; e se é verdade que foi visto a observar os jogos de crianças barulhentas, ao menos nessa altura reparou naquilo que jamais alguém considerara numa ocasião dessas: o jogo da grande criança universal, o jogo de Zeus. Ele não precisava dos homens, sem sequer para o seu conhecimento; todas as informações que deles se podiam obter ao interrogá-los e tudo o que os outros sábios antes dele tinham tentado pesquisar não lhe interessavam. Falava com desprezo desses homens interrogadores, colecionadores, em suma, "históricos". "Foi a mim mesmo que eu procurei e investiguei", dizia ele de si próprio, com uma palavra com que se designa a decifração de um oráculo: como se ele, e mais ninguém, fosse o verdadeiro realizador e cumpridor do preceito de Delfos: "Conhece-te a ti mesmo".

Mas considerou tudo o que extraiu desse oráculo como sabedoria imortal e digna de ser eternamente interpretada, como tendo uma ação ilimitada no futuro longínquo segundo o modelo dos discursos proféticos

da Sibila. É suficiente para a humanidade mais distante: desde que se aplique a interpretar, como se de oráculos se tratasse, o que ele, como o deus de Delfos, "não diz nem esconde". Embora a anuncie "sem um sorriso, sem ornato e sem bálsamo", mas antes com uma "boca espumante", esta sabedoria *deve* chegar ao milenário futuro. Pois o mundo precisa eternamente da verdade, precisa, portanto, eternamente de Heráclito: embora ele não precise do mundo. Que *lhe* importa a sua glória? A glória dos "mortais em incessante fluxo !", como ele brada com desdém. A sua glória importa aos homens, não a ele; imortalidade da humanidade precisa dele, ele não precisa da imortalidade do homem Heráclito. O que ele contemplou, *a doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade,* deve contemplar-se eternamente a partir de agora: foi ele quem levantou a cortina deste espetáculo sublime.

IX

Enquanto em todas as palavras de Heráclito exprime-se a imponência e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida na intuição, não da verdade galgada pela escada de corda da lógica; enquanto ele em um êxtase sibilino vê, mas não espia, conhece mas não calcula, aparece ao lado seu contemporâneo Parmênides, como um par; igualmente com o tipo de um profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante.

No *fim* da sua vida, provavelmente, Parmênides teve um momento da mais pura abstração, purificada de toda efetividade e completamente exangue; este momento - não-grego como nenhum outro nos dois séculos da época trágica -, cujo produto é a teoria do ser, *foi* para sua própria vida um ponto de demarcação que a dividiu em dois períodos; este mesmo momento separa igualmente o pensamento pré-socrático em duas metades, sendo que a primeira pode ser chamada anaximândrica e a segunda parmenídica. O primeiro e mais antigo período do próprio filosofar de Parmênides ainda carrega igualmente a rubrica de Anaximandro; este período produziu um sistema físico-filosófico efetivo como resposta às perguntas de Anaximandro. Quando mais tarde ele *foi* acometido daquele calafrio de abstrações glaciais e formulou a mais simples proposição referente ao ser e ao não-ser, lá estava o seu próprio sistema, entre as muitas teorias antigas que sua proposição reduzia a nada. Todavia, ele parece não ter perdido toda a piedade paternal em relação à criança forte e bem formada de sua juventude; e por isto diz: "Verdadeiramente existe apenas um caminho correto; mas, querendo dirigir-se por outro caminho, o único correto é o da minha antiga opinião, por seus bens e sua conseqüência". Protegendo-se com essa locução, deu ao seu antigo sistema físico um importante e extenso espaço naquele grande poema sobre a natureza, o próprio poema que devia proclamar o novo conhecimento como o único itinerário para a verdade. Esta consideração paterna, exatamente quando através dela um erro poderia insinuar-se, é um resto de sensibilidade humana numa natureza quase transformada em uma máquina de pensar, inteiramente petrificada pela intransigência lógica.

Parmênides, cujas relações pessoais com Anaximandro não me parecem inverossímeis, que não apenas verossimilmente mas evidentemente teve na teoria de Anaximandro seu ponto de partida, tinha as mesmas suspeitas em relação à perfeita separação entre um mundo que apenas é e um mundo que apenas vem a ser, suspeita que também Heráclito apreendera e que o conduzira à negação do ser. Ambos procuravam uma saída, fora daquela oposição e separação de uma dupla ordem do mundo. Aquele salto no Indeterminado, no indeterminável, através do qual Anaximandro escapara de uma vez por todas ao reino do vir-a-ser e de suas qualidades empíricas dadas, não era fácil para duas cabeças tão independentes e diferentes como as de Heráclito e Parmênides; eles primeiramente procuraram andar tão longe quanto podiam e reservaram o salto para aquele lugar onde o pé não encontra mais apoio e onde se precisa saltar para não cair. Ambos viam repetidamente aquele mesmo mundo que Anaximandro tão melancolicamente condenara, explicando-o como o lugar do crime e simultaneamente da expiação para a injustiça do vir-a-ser. Como já sabemos, em sua visão Heráclito descobria que maravilhosa ordenação, regularidade e certeza manifestam-se em todo vir-a-ser; daí concluía ele que o vir-a-ser não poderia ser injusto nem criminoso.

Parmênides teve uma visão completamente diferente; ele comparava as qualidades umas com as outras e acreditava descobrir que elas não seriam todas idênticas, mas precisavam ser ordenadas em duas classes. Por exemplo: ele comparou a luz e a obscuridade e, assim, a segunda qualidade era manifestamente apenas a negação da primeira; e assim ele diferenciava qualidades positivas e negativas, esforçando-se seriamente por reencontrar e assinalar esta oposição fundamental em todo o reino da natureza. Seu método era o seguinte: ele tomava alguns opostos, por exemplo, leve e pesado, sutil e denso, ativo e passivo, e os remetia àquela oposição modelo entre luz e obscuridade; o que correspondia à luz era a qualidade positiva e o que correspondia à obscuridade, a qualidade negativa. Ele tomava por exemplo o pesado e o leve: o leve ficava ao lado da luz, o pesado do lado obscuro; e assim o pesado valia para ele apenas como negação do leve; este valendo como qualidade positiva. Neste método já se revela uma aptidão ao procedimento lógico abstrato, resistente e fechado às insinuações dos sentidos. O pesado parece oferecer-se insistentemente aos sentidos como qualidade positiva, o que não detinha Parmênides em marcá-lo com uma negação. Da mesma forma ele indicava a terra em oposição ao fogo, o frio em oposição ao quente, o denso em oposição ao sutil, o feminino em oposição ao masculino, o passivo em oposição ao ativo, cada um apenas como negação do outro; de tal maneira que, segundo sua visão, nosso mundo empírico cindia-se em duas esferas separadas: naquela das qualidades positivas - com um caráter luminoso, ígneo, quente, delgado, ativo, masculino - e naquela das qualidades negativas. As últimas exprimem propriamente apenas a falta, a ausência das outras, das positivas; ele descrevia também a esfera onde faltavam as qualidades positivas como obscura, terrestre, fria, pesada, espessa e em geral com caracteres passivo-femininos. Ao invés das expressões "positivo" e "negativo", ele tomava os rígidos termos "ser" e "não-ser" e chegava com isso à tese, em contradição a Anaximandro, que este nosso mundo contém algo de ser e sem dúvida também algo de não-ser. Não se deve procurar o ser fora do mundo e como que acima do nosso horizonte; deve-se buscá-lo diante de nós, em todo vir-a-ser está contido algo de ser e em atividade.

Entretanto, restava para ele a tarefa de dar a resposta correta à pergunta: "O que é o vir-a-ser?" E este era o momento em que ele precisava saltar para não cair, ainda que, talvez, para tais naturezas como a de Parmênides, todo salto equivalesse a uma queda. Enfim, caímos no nevoeiro, na mística das *qualitates occultae,* talvez até mesmo na mitologia. Parmênides vê, como Heráclito, o vir-a-ser e o não-permanecer universais, mas apenas pode interpretar um perecer de tal maneira que nele o não-ser precise ter uma culpa. Pois como podia o ser ter a culpa do perecer! Entretanto, o nascer precisa igualmente realizar-se pelo auxílio do não-ser: pois o ser está sempre presente e não poderia, por si mesmo, nascer nem explicar nenhum nascer. Assim, tanto o nascer como o perecer são produzidos pelas qualidades negativas. O fato de ter um conteúdo o que nasce e perder um conteúdo o que perece, pressupõe que as qualidades positivas - isto é, aquele - participem igualmente de ambos os processos: "Ao vir-a-ser é necessário tanto o ser quanto o não ser; se eles agem conjuntamente, então resulta um vir-a-ser".

Mas como colaboram o positivo e o negativo? Eles não deviam ao contrário repelir-se constantemente como contraditórios, fazendo assim todo vir-a-ser impossível? Aqui, Parmênides lança mão de uma *qualitas occulta,* de uma mística tendência dos contraditórios a aproximarem-se e atraírem-se, simbolizando aquela oposição pelo nome de Afrodite, através da conhecida relação mútua e empírica entre masculino e feminino. O poder de Afrodite é ligar os contraditórios, o ser e o não-ser. Um desejo une os elementos que conflituam e se odeiam: o resultado é um vir-a-ser. Quando o desejo está satisfeito, o ódio e o conflito interno impulsionam novamente o ser e o não-ser à separação - e então o homem fala: "A coisa perece".

X

Mas ninguém se engana impunemente com abstrações tão terríveis como são o ser e o não-ser. O sangue se coagula pouco a pouco quando se toca nelas. Houve um dia em que Parmênides teve uma estranha idéia, que parecia invalidar todas as suas combinações anteriores, de forma que ele tinha prazer de jogá-las de lado

como se joga um saco de moedas sem valor. Supõe-se habitualmente que na invenção daquele dia teve influência não apenas a conseqüência interna de tais conceitos como ser e não-ser mas também uma impressão externa, o conhecimento da teologia do velho e errante rapsodo, cantor de uma mística divinização da natureza, Xenófanes de Colofão.

Xenófanes vivia uma vida extraordinária como poeta nômade e tornou-se, através de suas viagens, um homem muito instruído e muito instrutivo, que sabia interrogar e narrar; por isso Heráclito o contava entre os poli-historiadores e em geral entre as naturezas "históricas" no sentido mencionado. De onde e quando lhe veio o impulso místico ao Uno e eternamente Imóvel, ninguém pode verificar; ela é talvez a concepção de um homem que finalmente se tomou velho e sedentário, que após o movimento de sua odisséia e após um aprender e investigar infatigáveis concebe o maior e o supremo na visão de um repouso divino, na permanência de todas as coisas e uma paz panteística originária. No restante, parece-me puramente casual que, exatamente no mesmo lugar, em Eléia, conviviam dois homens, cada um trazendo na cabeça uma concepção da Unidade; eles não formam nenhuma escola e não têm nada em comum, nada que um pudesse ter aprendido do outro e então ensinado. Pois a origem de concepção da Unidade é num completamente diferente, mesmo oposta à do outro; e, se um tivesse aprendido a teoria do outro, ele precisaria, apenas para entendê-la, traduzi-Ia primeiramente em sua própria linguagem. Em todo caso, nesta tradução se perderia exatamente o específico da outra teoria. Se Parmênides chegava à unidade do ser puramente através de uma suposta conseqüência lógica, retirando-a dos conceitos de ser e não-ser, Xenófanes é um místico religioso e, com aquela unidade mística, pertence com efeito ao VI século. Ele não era uma personalidade tão transformadora como Pitágoras; mesmo assim, teve em suas peregrinações sempre os mesmos impulsos e inclinações: curar, purificar e melhorar os homens. Ele é o moralista, mas ainda na categoria dos rapsodos; em uma época posterior ele teria sido um sofista. Em sua ousada condenação dos costumes vigentes ela não tem par na Grécia; por isso não se recolhia d~ maneira alguma à solidão, como Platão e Heráclito, mas colocava-se, não como um Térsites discordante, exatamente diante daquele público que ele condenava com cólera e ironia, pela sua admiração ruidosa por Homero, pela sua inclinação apaixonada às honras dos festivais de ginástica, por sua adoração pelas pedras com forma humana. Com ele a liberdade do indivíduo está no seu ponto mais alto; e, nesta fuga quase sem limites de todas as convenções, ele está mais próximo de Parmênides do que naquela suprema unidade divina que ele viu uma vez, em um daqueles estados de visão dignos de seu século, que tem em comum com a visão do ser de Parmênides apenas a expressão e a palavra mas não certamente a origem.

Foi antes em um estado de espírito oposto que Parmênides encontrou as teoria do ser. Naquele dia e nesse estado ele examinava aquelas oposições cooperantes cujo desejo e ódio constituíam o mundo e o vir-a-ser, o ser e o não-ser, as qualidades positivas e negativas; e então ele se prendeu repentinamente, desconfiado, ao conceito de qualidade negativa, do não-ser. Algo que não é pode ser um qualidade? Ou, interrogado no plano dos princípios: algo que não é, pode ser? Mas a única forma do conhecimento que nos oferece imediatamente uma segurança incondicional e cuja negação iguala a loucura é a tautologia A = A. Este mesmo conhecimento tautológico lhe dizia implacavelmente: "O que não é, não é! O que é, é!" Repentinamente ele sentiu pesar sobre sua vida um monstruoso pecado lógico; ele sempre havia suposto sem escrúpulo que existiam qualidades negativas, nãoseres em geral, havia suposto que, formalmente expresso, A = não A: o que somente a mais completa perversidade do pensamento poderia formar. Mas, vendo as coisas de perto, como ele mesmo percebeu, toda a grande maioria dos homens julgava com a mesma perversidade; ele mesmo tinha apenas tomado parte do crime geral contra a lógica. Mas o mesmo momento que o acusa deste crime ilumina-o com a glória de uma descoberta: ele encontrou um princípio, a chave para o mistério universal, separado de toda ilusão humana; na firme e terrível mão da verdade tautológica sobre o ser, ele desce agora ao abismo das coisas.

No caminho ele encontra Heráclito: um encontro infeliz! Para ele, que tinha colocado tudo na mais rigorosa separação entre o ser e o não-ser, os jogos de antinomias de Heráclito tinham que ser profundamente odiosos; proposições como: "Nós simultaneamente somos e não somos"... "Ser e não-ser são e não são os

mesmos", proposições através das quais tudo o que ele tinha destrinchado e esclarecido se tornaria novamente opaca e inexplicável, levaram-no ao furor. "Fora com os homens que nada sabem e parecem ter duas cabeças", gritava ele. "Junto deles está tudo, também seu pensamente, em fluxo. Eles admiram as coisas perenemente mas precisam ser tão surdos quanto cegos para misturarem assim os contrários!" A compreensão da massa, glorificada através dos jogos de antinomias e exaltada como o cume de todo conhecimento, era para ele uma vivência dolorosa e ininteligível.

Ele mergulhava então no banho frio de suas terríveis abstrações. O que é verdadeiro precisa estar no presente eterno, dele não pode ser dito "ele era", "ele será". O ser não pode vir-a-ser: pois de que ele teria vindo? Do não-ser? Mas o não-ser não é e não pode produzir nada. Do ser? Isto não seria senão produzir-se a si mesmo. O mesmo acontece com o perecer; ele é igualmente impossível, como o vir-a-ser, como toda mutação, como todo aumento, como toda diminuição. É válida em geral a proposição: tudo do que pode ser dito "foi" ou "será", não é; do ser, entretanto, nunca pode ser dito "não é". O ser é indivisível, pois onde está a segunda potência que devia dividi-lo? Ele é imóvel, pois para onde ele devia movimentar-se? Ele não pode ser nem infinitamente grande nem infinitamente pequeno, pois ele é acabado e um infinito dado por acabado é uma contradição. Assim limitado, acabado, imóvel, em equilíbrio, em todos os pontos igualmente perfeito como uma esfera, ele paira, mas não em um espaço, pois caso contrário este espaço seria um segundo ser. Mas não podem existir vários seres, pois para separá-los precisaria haver algo que não fosse um ser: o que é uma suposição que se suprime a si mesma. Assim, existe apenas a Unidade eterna.

Mas, se agora Parmênides voltava seu olhar ao mundo do vira-ser, cuja existência ele antes tinha procurado compreender através de combinações tão engenhosas, ele zangava-se com os seus olhos por verem o vir-a-ser e com seus ouvidos, por ouvi-lo. Seu imperativo agora era: "Não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo somente com a força do pensamento". Com isto ele operava a primeira crítica do aparelho do conhecimento, extremamente importante e funesta em suas conseqüências, se bem que ainda muito insuficiente. Através disso ele repentinamente separou os sentidos e a capacidade de pensar abstrações, a razão, como se fossem duas faculdades inteiramente distintas, desintegrou o próprio intelecto e animou aquela divisão completamente errônea entre corpo e espírito que, especialmente desde Pia tão, pesa sobre a filosofia como uma maldição. Todas as percepções dos sentidos, pensa Parmênides, dão apenas ilusões; e sua ilusão fundamental é simular que o não-ser é, que o vir-a-ser tem um ser. Toda aquela multiplicidade e variedade do mundo conhecido pela experiência, a troca de suas qualidades, a ordenação de seus altos e baixos, foram postas de lado impiedosamente como uma ilusão e pura aparência; não há nada para aprender dela, está perdido todo trabalho que se tem com este mundo mentiroso, nulo e alcançado através dos sentidos. Quem pensa desta maneira, como o fez Parmênides, suprime a possibilidade de ser um investigador da natureza; seu interesse pelo fenômeno cai, forma-se um ódio em não poder livrar-se desta eterna fraude dos sentidos. Agora a verdade apenas pode habitar nas mais desbotadas e pálidas generalidades, nas caixas vazias das mais indeterminadas palavras, como num castelo de teias de aranha; e ao lado de uma tal "verdade" senta-se o filósofo, igualmente exangue como uma abstração, e luta enclausurado em fórmulas. A aranha quer o sangue de suas vítimas; mas o filósofo parmenidiano odeia justamente o sangue de sua vítima, o sangue da empiria por ele sacrificada.

XI

E ele era um grego, cujo "florescimento" é aproximadamente contemporâneo à eclosão da revolução jônica. Era então possível a um grego fugir da profusa efetividade como de um puro e impostor esquema da imaginação. Fugir, não, por exemplo, como Pia tão, para o país das idéias eternas, para a oficina do artesão do mundo, para passear os olhos nos protótipos imaculados, e inquebráveis das coisas - mas para o rígido sossego da morte do mais frio e inexpressivo conceito, o ser. Queremos guardar-nos de interpretar este fato notável segundo falsas analogias. Aquela fuga não era uma fuga universal no sentido dos filósofos hindus,

para ela não era exigida a profunda convicção religiosa da perversidade, mutabilidade e infelicidade da existência; aquela meta final, o repouso do ser, não era aspirada como o mergulho místico em uma representação totalmente satisfatória e encantadora que, para os homens comuns, é um enigma e um escândalo. O pensamento de Parmênides não traz em si nada do perfume sombrio e embriagante dos hindus, perfume que talvez não seja totalmente imperceptível em Pitágoras e Empédocles; o milagroso naquele fato, para aquele tempo, é antes o inodoro, o incolor, o inanimado, o deformado, a falta total de sangue, de religiosidade e de calor ético, o esquematismo abstrato - em um grego! O milagroso é antes de tudo a terrível energia da aspiração à certeza em uma época de pensamento místico, fantástico e sumamente móvel. A oração de Parmênides é: "ó deuses, concedei-me apenas uma certeza! E que ela seja uma tábua sobre o mar da incerteza, apenas larga o suficiente para permanecer sobre ela. Tomai para vós tudo o que vem-a-ser, o que é exuberante, multicolorido, florescente, enganador, excitante e vivo; e dai-me apenas a única, pobre e vazia certeza".

Na filosofia de Parmênides preludia-se o tema da ontologia. A experiência não lhe apresentava em nenhuma parte um ser tal como ele o pensava, mas, do fato que podia pensá-lo, ele concluía que ele precisava existir: uma conclusão que repousa sobre o pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que vai à essência das coisas e é independente da experiência. Segundo Parmênides, o elemento de nosso pensamento não está presente na intuição mas é trazido de outra parte, de um mundo extra-sensível ao qual nós temos um acesso direto através do pensamento.. Aristóteles já fizera valer, contra, todas as deduções análogas, que a existência nunca pertence à essência, que o ser-aí nunca pertence à essência das coisas. Exatamente por isso não se pode, a partir do conceito "ser" - cuja *essentia* é apenas o ser -, concluir uma *existentía* do ser. A verdade lógica daquela oposição entre o ser e não-ser é completamente vazia, se não pode ser dado o objeto subjacente, se não pode ser dada a intuição através da qual esta oposição é deduzi da por abstração; sem este retorno à intuição, ela é apenas um jogo com abstrações através do qual nada é conhecido de fato. Pois o puro critério lógico da verdade, como Kant ensina, isto é, a concordância de um conhecimento com as leis formais e gerais do entendimento e da razão, é apenas o *conditío sine qua non,* portanto a condição negativa de toda verdade: a lógica não pode ir mais longe nem descobrir, através de nenhum procedimento, o erro que se refere não à forma mas ao conteúdo. Assim, quando se procura o conteúdo para a verdade lógica da oposição: "O que é, é; o que não é, não é", não se encontra, de fato, nem uma única efetividade que lhe seja rigorosamente conforme; de uma árvore eu tanto posso dizer "ela é", em comparação com todas as coisas restantes, como "ela vem a ser", em comparação com ela mesma num novo momento do tempo, ou finalmente, também, "ela não é", "ela ainda não é árvore", por exemplo, enquanto eu considerava o arbusto. As palavras são apenas símbolos das relações das coisas entre si e conosco, elas não fundam em parte alguma a verdade absoluta; e a palavra "ser" indica apenas a relação mais geral que liga todas as coisas, igualmente como a palavra "não-ser". Mas, se a própria existência das coisas não é demonstrável, então a relação das coisas entre si, o chamado "ser" e "não-ser", não pode ajudar a aproximarmo-nos nem um passo do país da verdade. Através de palavras e conceitos nós não chegamos jamais a penetrar a muralha das relações, nem mesmo a algum fabuloso fundamento originário das coisas; e mesmo nas puras formas da sensibilidade e do entendimento, no espaço, no tempo e na causalidade, nós não ganhamos nada que se assemelhe a uma *veritas aeterna.* É incondicionalmente impossível, para o sujeito, querer conhecer e ver algo acima de si mesmo; tão impossível que conhecimento e ser são, de todas as esferas, as mais contraditórias. Se Parmênides, na ingenuidade ignorante da crítica do intelecto de então, podia presumir chegar a um ser-em-si a partir de um conceito eternamente subjetivo, hoje, depois de Kant, é uma ignorância atrevida colocar aqui e ali, como tarefa da filosofia, particularmente junto aos teólogos mal instruídos que querem brincar de filósofos, "apreender o absoluto com a consciência", aproximadamente na forma: "O absoluto já está presente, senão como ele poderia ser procurado?" - como se exprimiu Hegel. Ou na direção de Beneke: "O ser precisa estar dado de alguma maneira, ele precisa de alguma maneira estar acessível, sem o que nem mesmo o conceito do ser poderíamos ter". O conceito do ser! Como se ele já não mostrasse na etimologia a mais pobre origem empírica. Pois, no fundo, *esse* quer dizer apenas *respirar;* e, quando o homem o emprega em relação a todas as outras coisas, ele transfere a convicção que ele mesmo respira e vive às coisas, através de uma metáfora, isto é, através de algo ilógico, compreendendo a existência destas coisas como um respirar, segundo a

analogia humana. Logo, confunde-se o significado original das palavras, permanecendo sempre o fato de que o homem representa o ser-aí das outras coisas segundo a analogia com seu próprio ser-aí, portanto, antropomorficamente, em todo o caso, através de uma transposição ilógica. Mesmo para os homens, portanto, à parte aquela transposição, a proposição "eu respiro, logo existe um ser" é completamente insuficiente: pois contra ela pode ser feita a mesma objeção que contra o *ambulo ergo sum* ou *ergo est.*

XII

O outro conceito, de maior conteúdo que o do ser e igualmente já encontrado por Parmênides, é o de Infinito, se bem que ainda não tão bem manejado como por seu discípulo Zenão. Não pode existir nada de infinito acabado. O fato que nossa efetividade, nosso mundo presente, traga em si o caráter daquele acabado, significa segundo sua essência uma contradição contra o lógico, em conseqüência contra o real, e é ilusão, mentira, fantasma. Zenão usava sobretudo um método de demonstração indireta; ele dizia, por exemplo: "Não pode existir nenhum movimento de um lugar para outro, pois, se existisse um tal movimento, estaria dado um infinito acabado, o que é uma impossibilidade". Na corrida, Aquiles' não pode alcançar a tartaruga que tem uma pequena vantagem. Pois, apenas para alcançar o ponto de onde a tartaruga partiu, ele já precisaria ter percorrido uma inúmera quantidade de espaços, quantidade infinita; primeiramente metade daquele espaço, depois a quarta parte, depois a oitava, a décima sexta e assim ao infinito. Se ele de fato alcança a tartaruga, este é um fenômeno ilógico, em todo o caso, não é nem uma verdade, nem uma realidade, nem um ser verdadeiro, mas apenas uma ilusão. Pois nunca é possível terminar o infinito. Uma outra forma popular de expressão desta teoria é a da flecha que está em movimento e entretanto em repouso. Em cada momento de seu vôo ela ocupa um lugar, neste lugar ela repousa. Seria a soma dos infinitos lugares de repouso idêntica ao movimento? Seria o repouso, repetido infinitamente, o movimento, logo, seu próprio oposto? Aqui, o infinito é utilizado como o sol vente da efetividade; junto a ele, ela se desfaz. Todavia, se os conceitos são rígidos, eternos e existentes - e ser e pensar coincidem para Parmênides -, se, portanto, o infinito nunca pode estar acabado, se o repouso nunca pode tornar-se movimento, então em verdade a flecha não voou; ela não saiu de seu lugar e de seu repouso, não fluiu nenhum momento temporal. Ou, expresso de outra maneira: não existe nesta chamada efetividade, nesta efetividade apenas suposta, nem tempo nem espaço ou movimento. Finalmente a própria flecha é apenas uma ilusão: pois ela descende da multiplicidade, da fantasmagoria do não-uno produzida pelos sentidos. Supondo que a flecha tivesse um ser, então ele seria imóvel, intemporal, rígido, eterno e estaria fora de vir-a-ser uma representação impossível! Supondo que o movimento fosse realmente verdadeiro, então não haveria repouso, logo não haveria nenhum lugar para a flecha, nenhum espaço - uma representação impossível! Supondo que o tempo fosse real, então ele não poderia ser infinitamente divisível; o tempo de que a flecha necessita consistiria em um número limitado de momentos temporais, cada um destes momentos precisaria ser um átomo - uma representação impossível!

Todas as nossas representações, enquanto seu conteúdo empiricamente dado, seu conteúdo extraído deste mundo intuitivo é suposto como *veritas aeterna,* conduzem-nos à contradição. Se existe o movimento absoluto, então não existe nenhum espaço; se existe o espaço absoluto, então não existe nenhuma multiplicidade; se existe a multiplicidade absoluta, então não existe nenhuma unidade. Aqui deveria ficar claro o quão pouco nós, com tais conceitos, tocamos o coração das coisas ou desatamos os nós da realidade; e entretanto, ao invés disto, Parmênides e Zenão fixam-se na verdade e validade universal dos conceitos, repudiam o mundo intuitivo como o contrário dos conceitos verdadeiros e universalmente válidos, como uma objetivação do que é ilógico e completamente contraditório. Em todas as suas demonstrações eles partem do pressuposto completamente indemonstrável, mesmo inverossímil, segundo o qual nós temos naquela faculdade de conceitos o mais alto e decisivo critério sobre o ser e o não-ser, isto é, sobre a realidade objetiva; não se deve confirmar ou corrigir aqueles conceitos junto à efetividade, como indubitavelmente derivados dela, mas, ao contrário, eles é que devem dirigir e medir a efetividade e, em caso de uma contradição com o que é lógico, condená-la. Para

poder conceder-lhes esta competência diretora, Parmênides precisava lhes conferir o mesmo ser do que ele em geral admitia como o ser. Agora não era mais para serem tomados como dois modos diferentes do ser, o pensamento e aquela esfera do ser perfeita e fora do vir-a-ser, pois não podia existir nenhuma duplicidade. Assim, tornou-se necessária a idéia ousadíssima de explicar o pensamento e o ser como idênticos; aqui não podia vir em auxílio nenhuma forma de visibilidade, nenhum símbolo, nenhuma metáfora; a idéia era completamente irrepresentável mas era necessária; e ele até mesmo festejava, nesta falta de toda possibilidade de representação, o maior triunfo sobre o mundo e as exigências dos sentidos. O pensamento e aquele ser nodular e esférico, completamente morto e maciço, imóvel e imutável, precisavam, segundo o imperativo de Parmênides e para o terror da imaginação, coincidir e ser totalmente um e o mesmo. Esta identidade pode contradizer os sentidos! Exatamente isto é a garantia de que ela não toma deles nada emprestado.

XIII

No restante, poder-se-ia apresentar contra Parmênides poderosos argumentos *ad hominem* ou *ex-concessis,* através dos quais não viria à luz a verdade, mas sim a inverdade daquela separação entre mundo dos sentidos e mundo dos conceitos e daquela identidade entre ser e pensar.

Primeiramente, se é real o pensamento da razão por conceitos, então a multiplicidade e o movimento também precisam ter realidade, pois o pensamento racional é móvel, é em verdade um movimento entre conceitos, logo entre uma quantidade de realidades. Contra isso não existe nenhum subterfúgio, é completamente impossível qualificar o pensamento como um rígido permanecer, como um eterno e imóvel pensar-se-a-si-mesmo da unidade.

Em segundo lugar, se dos sentidos vem apenas engano e aparência, e se em verdade existe apenas a identidade real entre ser e pensamento, então o que são os próprios sentidos? De qualquer modo, eles certamente também são apenas aparência, pois não coincidem com o pensamento e o seu produto, o mundo dos sentidos, não coincide com o ser. "Mas se os próprios sentidos são aparência, para quem eles o são? Como eles podem, como irreais, ainda iludir? O não-ser pode enganar. O problema de onde procede a ilusão e a aparência permanece

um enigma, mesmo uma contradição. Nós chamamos estes argumentos *ad hominem:* a objeção da razão móvel e a objeção da origem da aparência. Do primeiro seguiria a realidade do movimento e da multiplicidade; do segundo, a impossibilidade da aparência parmenídica, supondo que a teoria fundamental de Parmênides, a teoria sobre o ser, seja admitida como fundada. Esta teoria fundamental diz apenas que somente o ser tem um ser e que o não-ser não é. Mas, se o movimento é um tal ser, então vale para ele o que vale para o ser em geral e em todos os casos: ele está fora do vir-a-ser, é eterno, indestrutível, não é suscetível de aumento nem de diminuição. Se a aparência deste mundo é negada com o auxílio daquela pergunta pela origem da aparência, fica ao abrigo da condenação de Parmênides o palco do chamado vir-a-ser, a mutação, nossa existência incansavelmente multiforme, colorida e rica; então é necessário caracterizar simultaneamente este mundo da alternância e da mutação como uma soma de tais seres verdadeiros, essencialidades existentes em toda a eternidade. Com esta suposição não se pode falar naturalmente em uma mutação no sentido rigoroso, em um vir-a-ser. Mas agora a multiplicidade tem um ser verdadeiro, todas as qualidades têm um ser verdadeiro e o movimento não menos; e de cada momento deste mundo, mesmo se estes momentos arbitrariamente escolhidos fossem separados por milênios, precisaria ser dito: toda as essencialidades verdadeiras presentes neles existem simultaneamente sem exceção, imutáveis, irredutíveis, sem aumento, sem diminuição. Um milênio mais tarde elas são as mesmas, nada se transformou. A despeito disto, se o mundo parece uma vez completamente diferente do que em outra, isto não é nenhuma ilusão, não é nenhuma aparência, mas conseqüências do movimento eterno.

Os seres verdadeiros são movimentados ora de uma maneira, ora de outra, ora um em direção ao outro, ora em direções contrárias, ora para cima, ora para baixo, ora juntos, ora confundidos.

XIV

Esta consideração já nos fez penetrar um pouco na doutrina de *Anaxágoras.* É ele quem levanta com toda a força duas objeções contra Parmênides, uma acerca da mobilidade do pensamento e outra acerca da origem da aparência. No entanto, a proposição fundamental de Parmênides continua a subjugá-lo, como também a todos os filósofos e, naturalmente, mais novos. Todos eles negam a possibilidade do devir e do parecer, no sentido que lhe dá o vulgo e que Anaximandro e Heráclito tinham admitido com mais profunda reflexão, embora ainda de maneira irrefletida. Esta gênese mitológica a partir do nada, esta dissolução no nada, esta transformação arbitrária do nada em qualquer coisa, esta troca arbitrária, este tirar ou revestir de qualidades, passou a ser absurdo: mas do mesmo modo e pelas mesmas razões se considera absurda a gênese do múltiplo a partir do uno, das qualidades múltiplas a partir de uma qualidade primordial, em suma, a derivação do mundo de uma matéria originária, à maneira de Tales ou de Heráclito. Agora é que estava posto o verdadeiro problema de transpor para este mundo presente a doutrina do ser alheia ao devir e imperecível, sem buscar um refúgio na teoria da aparência e da ilusão dos sentidos. Mas se não se quer admitir que o mundo empírico é uma aparência, se as coisas nem podem provir do nada nem de um ser único, é preciso que estas mesmas coisas contenham um ser verdadeiro, é preciso que o seu conteúdo seja absolutamente real, e toda a modificação só se pode referir à forma, isto é, à posição, à ordem, ao agrupamento, à mistura ou à dissociação dessas essencialidades eternas que existem simultaneamente. É como no jogo de dados: os dados são sempre os mesmos, mas, por caírem ora deste modo, ora daquele, significam para nÓs algo de diferente. Todas as teorias anteriores remontavam a um elemento primordial, seio e causa original do devir, fosse este a água, o ar, o fogo ou o indefinido de Anaximandro. Anaxágoras, pelo contrário, afirma que o dissemelhante nunca pode provir do semelhante e que a mudança nunca se poderá explicar a partir de um ente. Imagine-se esta matéria em estado de rarefação ou em estado de condensação, nunca se chegará a explicar por rarefação ou por condensação o que se deseja explicar: a multiplicidade das qualidades. Mas, se o mundo está efetivamente cheio das qualidades mais diversas, é necessário que essas qualidades tenham, caso não sejam aparência, um ser, quer dizer, é preciso que sejam eternas, que não provenham do devir, que não sejam perecíveis e existam sempre simultaneamente. Não podem ser uma aparência, pois a questão da origem da aparência ainda se mantém sem resposta, mais: é respondida com um "não". Os investigadores mais antigos tinham querido simplificar o problema do devi r, com a admissão de uma única substância que trazia no seu seio todas as possibilidades do devir. Agora, pelo contrário, diz-se: há inúmeras substâncias, mas nunca há mais, nem menos, nem novas. Há apenas o movimento que as arremessa sempre de novo: mas que o movimento é uma verdade e não uma aparência foi o que Anaxágoras demonstrou, contra Parmênides, pela sucessão incontestável das nossas representações no pensamento. Pelo simples fato de pensarmos e de termos representações, temos, pois, acesso imediato à verdade do movimento e da sucessão. Eis, portanto, de qualquer modo, afastado o ser rígido, imóvel e morto de Parmênides; há muitos seres, tão seguramente como todos estes seres (existências, substâncias) estão em movimento. A mudança é movimento - mas de onde provém o movimento? Será que este movimento deixa totalmente intacto o ser genuíno dessas numerosas substâncias, independentes e isoladas, e não *tem,* necessariamente, de lhes ser estranho, de acordo com o conceito mais rigoroso do ser? Ou será que, apesar de tudo, pertence às próprias coisas? Chegamos a um ponto decisivo: conforme nos voltarmos, penetraremos no território de Anaxágoras, de Empédocles ou de Demócrito. É preciso colocar esta grave questão: se há muitas substâncias e se todas elas se movem, o que é que as move? Movem-se umas às outras? Ou só as move a força da gravidade? Ou há forças mágicas de atração ou de repulsa nas prÓprias coisas? Ou será que a ocasião do movimento reside fora destas numerosas substâncias reais? *Ou,* mais precisamente, se duas coisas revelam uma sucessão, uma mudança recíproca de situação, será que isso se deve a elas mesmas? E deve isso explicar-se de forma mecânica ou mágica? Ou, se assim não acontece, é uma terceira força que as move? É um problema muito sério, porque, mesmo que

admitisse a existência de muitas substâncias, Parmênides teria podido sempre provar a impossibilidade do movimento contra Anaxágoras. Podia, efetivamente, dizer: tomai dois seres que existam em si, cada um com um. ser absolutamente diferente, autônomo e incondicional- e as substâncias de Anaxágoras são deste tipo -: nunca podem colidir, ou movimentar-se, ou atrair-se mutuamente; entre elas, não há causalidade, não há ponte alguma, não se tocam, não se incomodam, não têm nada a ver umas com as outras. O choque seria tão inexplicável como a atração mágica; seres que são absolutamente estranhos uns aos outros não podem exercer nenhum tipo de ação entre si, portanto, também não se podem mover a si mesmos, nem podem deixar-se movimentar. Parmênides teria mesmo acrescentado: a única saída que vos resta é a atribuir o movimento às próprias coisas. Mas, então, tudo o que conheceis e vedes como movimento é unicamente uma ilusão e não é o verdadeiro movimento, porque o único tipo de movimento que poderia atribuir-se a essas substâncias absolutas e autônomas seria apenas um movimento espontâneo, sem ação alguma. Ora, vós admitis o movimento justamente para explicar essas ações da alteração, da deslocação no espaço, da mudança,em resumo, as causalidades e as relações das coisas entre si. Mas seriam precisamente essas ações que não se explicariam e que permaneceriam tão problemáticas como antes. Também não se vê mais nenhuma razão para admitir a necessidade de um movimento, uma vez que não produz o efeito que dele se espera. O movimento não pertence à essência das coisas e é-lhes eternamente estranho.

Os adversários da unidade imóvel dos Eleatas foram levados a abandonar uma tal argumentação mediante um preconceito oriundo do mundo sensível. Parece tão irrefutável que todo o ser verdadeiro seja um corpo que ocupa espaço, um pedaço de matéria, grande ou pequeno, mas que, em todo o caso, tem determinada extensão no espaço, que dois ou mais desses fragmentos não podem estar no mesmo espaço. Sob este pressuposto, Anaxágoras, como mais tarde Demócrito, admitiu que deviam tocar-se se, nos seus movimentos, eram postos em contacto uns com os outros, e que lutariam pelo mesmo espaço e que esta luta seria causa de toda a mudança. Por outras palavras: essas substâncias absolutamente isoladas, totalmente diferentes e eternamente imutáveis não eram pensadas como absolutamente heterogêneas, mas possuíam todas, além de uma qualidade específica muito particular, um substrato absolutamente homogêneo, um fragmento de matéria que enche o espaço. Eram todas iguais no que diz respeito à participação na matéria e podiam, por isso, agir umas sobre as outras, isto é, tocar-se. De resto, toda a mudança não dependia de modo algum da heterogeneidade dessas substâncias, mas da homogeneidade das mesmas enquanto matéria. Encontra-se aqui um erro lógico nas hipóteses de Anaxágoras, pois, o ser verdadeiro tem de ser absolutamente incondicionado e uno, nada pode pressupor como sua causa; ao passo que todas as substâncias de Anaxágoras estão ainda sujeitas a uma condição, a matéria, cuja existência já pressupõem. A substância "vermelho", por exemplo, não era, para Anaxágoras, apenas o vermelho em si, mas, além disso, tacitamente, um fragmento de matéria sem qualidade alguma. Só por meio desta matéria é que o "vermelho em si" podia agir noutras substâncias, não através do vermelho, mas mediante o que não é nem vermelho, nem colorido, nem qualitativamente definido. Se, falando estritamente, o vermelho fosse tomado como vermelho, como a própria substância, se fosse, portanto, privado desse substrato, Anaxágoras não teria certamente ousado falar numa ação do vermelho sobre outras substâncias, ao dizer, por exemplo, que o "vermelho em si" propaga por meio do choque o movimento recebido do "carnal em si". Tornar-se-ia então claro que um tal ser verdadeiro nunca poderia mover-se.

XV

É preciso olhar para os adversários dos Eleatas para fazer justiça às vantagens extraordinárias que oferece a hipótese de Parmênides. Que dificuldades - a que Parmênides se subtraíra - esperavam Anaxágoras e todos os que acreditavam na multiplicidade das substâncias, na pergunta: "Quantas substâncias há?" Anaxágoras deu o salto, fechou os olhos e disse: "Um número infinito"; assim escapou à comprovação extremamente penosa de enumerar determinado número de matérias primordiais. Como estas substâncias infinitamente numerosas deviam existir há eternidades sem aumento e sem sem modificação, esta suposição

implicava a idéia contraditória de uma infinidade fechada e realizada. Em resumo, a multiplicidade, o movimento, o infinito, afugentados por Parmênides graças ao princípio admirável do ser uno, voltavam do exílio e lançavam as suas flechas sobre os adversários de Parmênides, para lhes fazerem feridas que não têm cura. Estes adversários não tinham, aparentemente, consciência clara da força terrível do pensamento dos Eleatas: "Não pode haver nem tempo nem movimento nem espaço, porque só podemos pensá-los como infinitos, quer dizer, infinitamente grandes, por um lado, divisíveis até ao infinito, por outro; mas todo o infinito não tem ser, não existe" - ninguém contesta esta idéia desde que tome a palavra "ser" em sentido estrito e que considere impossível a existência de algo de contraditório, por exemplo, a de uma infinidade levada a cabo. Mas, se é justamente a realidade que nos apresenta tudo sob a forma de uma infinidade realizada, torna-se evidente que ela se contradiz a si mesma, que portanto, não tem realidade verdadeira. Mas se esses adversários quisessem levantar a objeção: "No vosso próprio pensamento, existe a sucessão, por conseguinte, o vosso pensamento poderia não ser real e, deste modo, também nada poderia demonstrar"Parmênides teria talvez podido responder como Kant respondera num caso semelhante, confrontado com a mesma acusação: "Posso realmente dizer que as minhas representações se sucedem, mas isso significa apenas que tomamos consciência delas numa sucessão temporal, quer dizer, de acordo com a forma que lhes dá o nosso sentido interno. Por isso, o tempo não é uma coisa em si, nem uma determinação objetivamente ligada às coisas". Seria, pois, preciso distinguir entre o pensamento puro, que seria intemporal como o ser uno de Parmênides, e a consciência deste pensamento. Esta consciência já traduziria o pensamento na forma da aparência, portanto, da sucessão, da multiplicidade e do movimento. É provável que Parmênides tivesse recorrido a esta solução. De resto, seria preciso levantar contra ele a mesma objeção que A. Spir *(Denken und Wirklichkeit,* 2.a ed., t. I, p. 209 ss.) levanta contra Kant: "Em primeiro lugar, é claro que eu nada posso saber de uma sucessão em si, se não tenho simultaneamente os seus elementos sucessivos na minha consciência. A própria representação de uma sucessão nada tem de sucessivo, é, portanto, completamente diferente da sucessão das nossas representações. Em segundo lugar, a suposição de Kant implica absurdos tão evidentes que se fica surpreendido por ele os não ter considerado. Segundo tal suposição, César e Sócrates não estão verdadeiramente mortos, estão tão vivos como há dois mil anos e parecem apenas estar mortos, como conseqüência da organização do meu "sentido interno". Os homens que estão por nascer já vivem agora, e se ainda não aparecem como vivos, isso também se deve a essa organização do "sentido interno". Antes de mais, é preciso perguntar aqui: Como é que o começo e o fim da vida consciente, com todos os seus sentidos externos e internos, podem existir na concepção do sentido interno? Fato é justamente que não se pode negar a realidade da mudança. Se se deitar pela janela fora, volta a entrar pelo buraco da fechadura. Diga-se: "Parece-me apenas que os estados e as representações mudam" - esta aparência é algo que existe objetivamente, e a sucessão tem nela uma realidade objetiva incontestável, aí a sucessão existe realmente. - Além disso, é preciso advertir que toda a critica da razão só se encontra fundamentada e legitimada sob o pressuposto de que as nossas próprias *representações* nos aparecem como elas são. Pois, se as representações nos aparecessem igualmente de maneira diferente do que realmente são, também nada de válido se poderia afirmar acerca delas. Por conseguinte, não se poderia elaborar uma teoria do conhecimento nem fazer uma investigação "transcendental" que tivesse valor objetivo. Ora, é indubitável que as nossas próprias representações nos aparecem em sucessão.

A consideração desta sucessão e deste movimento que, certamente, são indubitáveis, levou Anaxágoras a uma hipótese memorável. Obviamente, as representações movimentam-se a si mesmas, não eram empurradas e não tinham nenhuma causa exterior do movimento. Por isso, existe, diz ele para si mesmo, uma coisa que traz em si a origem e o começo do movimento; em segundo lugar, ele observa que esta representação não só se movimenta a si mesma, como ainda move uma coisa completamente diferente, o corpo. Descobre assim na experiência mais imediata uma ação de representações sobre a matéria extensa, ação esta que se apresenta como o movimento desta matéria. Para ele, isto era um fato, só incidentalmente é que foi levado a também explicá-lo. Em suma, possuía um esquema regulativo para o movimento no mundo que ele, na altura, concebia ou como o movimento das essencialidades verdadeiras e isoladas pela faculdade representativa, o Nous, ou como o movimento causado por alguma coisa que já se encontrava em movimento. Provavelmente, escapou-lhe que esta última espécie de movimento, a transmissão mecânica de movimentos e de choques,

também continha em si um problema, em virtude das suas suposições básicas: a presença comum e quotidiana do efeito por choque fez, sem dúvida, com que o seu olhar deixasse de reagir ao caráter enigmático desse mesmo fenômeno. Em contrapartida, sentiu muito a natureza problemática, e até contraditória, de uma ação das representações sobre substâncias que existem por si mesmas e, por isso, também tentou fazer remontar esta ação a um fenômeno mecânico de empurrões e de choques que lhe pareceu explicável. O Nous também era, em todo o caso, uma dessas substâncias dotadas de existência, e foi por ele caracterizado como uma matéria muito delicada, revestida da qualidade específica de pensar. Uma vez admitido um tal caráter, a ação desta matéria sobre outra matéria devia, sem dúvida, ser semelhante à ação de uma outra substância sobre uma terceira, quer dizer, uma ação mecânica movimentada por pressão e por choque. Pelo menos, ele tinha agora uma substância que se move a si mesma e que move outras, cujo movimento não vem de fora, nem depende de mais ninguém; a maneira de pensar este movimento espontâneo parecia quase indiferente, podia ser qualquer coisa como o movimento do vai e vem de pequenas bolinhas de mercúrio muito delicadas. Entre todas as perguntas relativas ao movimento, não há nenhuma mais maçadora do que a pergunta acerca da origem do movimento. Se realmente se podem pensar todos os outros movimentos como conseqüências e efeitos, fica sempre por explicar o primeiro e mais originário destes movimentos. Mas, numa seqüência de movimentos mecânicos, o primeiro elemento da corrente não pode residir num movimento mecânico, porque *isso* equivaleria a recorrer à idéia absurda da *causa sui.* Mas também não se pode atribuir às coisas eternas e incondicionadas um movimento espontâneo que lhes seria dado com a existência, por assim dizer desde a origem. Pois o movimento não pode representar-se sem uma direção e uma tendência, portanto, só pode representar-se como relação e condição. Mas uma' coisa deixa de ser existente em si e incondicional se, por sua própria natureza, se refere necessariamente a algo que exista fora dela. Foi nesta dificuldade que Anaxágoras julgou encontrar a ajuda e salvação no *Nous* que se move a si mesmo e que é independente; a sua essência é suficientemente obscura e velada para nos iludir acerca de que também a sua admissão implica, no fundo, esta mesma *causa sui* interdita. O pensamento empírico chega mesmo a estipular que a representação não é uma *causa sui,* mas uma ação do cérebro; para ela, deve constituir uma extravagância singular separar da sua *causa* o "espírito", produto do cérebro, e imaginar que ele ainda existe depois desta separação. Foi o que fez Anaxágoras; esqueceu o cérebro, a sua virtuosidade surpreendente, a delicadeza e a complexidade das suas circunvoluções e dos seus processos, e decretou a existência do "espírito em si". Este "espírito em si" tinha arbítrio, de todas as substâncias era a única a ter iniciativa - descoberta maravilhosa! Podia começar, em qualquer momento, a mover as coisas fora dele, ou podia ocupar-se unicamente de si mesmo durante séculos; em resumo, Anaxágoras admitiu um *primeiro* movimento na origem dos tempos como o ponto germinal de tudo o que se designa por devir, isto é, de toda a mudança, de toda a deslocação e de toda a revolução das substâncias eternas e das suas partículas. Mesmo que o espírito seja em si eterno, não é de maneira alguma obrigado a torturar-se há eternidades com a deslocação dos grãos de matéria; e, em todo o caso, houve um tempo e um estado dessas partículas de matéria - importa pouco que a duração fosse curta ou longa -, em que o *Nous* ainda não agira nelas, em que ainda eram imóveis. É esse o período do caos de Anaxágoras.

XVI

O caso de Anaxágoras não é uma concepção de evidência imediata; para a captar, é preciso ter compreendido a idéia que o nosso filósofo concebeu do que se chama "devir". Pois o estado de todas as existências elementares heterogêneas antes de todo o movimento não produziria necessariamente uma mistura absoluta de todas as "sementes das coisas", como reza a expressão de Anaxágoras, uma mistura que ele imaginava como uma confusão total de todas as coisas até às partes mais pequenas, depois de todas essas existências elementares terem sido desfeitas como que em argamassa e reduzidas a uma poeira de átomos, de maneira a poderem misturar-se umas com as outras nesse caos, como num cadinho. Poder-se-ia dizer que esta concepção do caos nada tem de necessário; que seria suficiente admitir uma posição acidental qualquer de todas essas existências, mas não uma divisão das mesmas até ao infinito. Bastaria já uma justaposição irregular, seria desnecessária qualquer mistura e impensável uma tão grande confusão. Como é que

Anaxágoras chegou a esta representação difícil e complicada? Pela concepção que tinha do devir empiricamente dado, como já foi referido. Começou por haurir da própria experiência uma proposição extremamente surpreendente acerca do devir, e foi esta proposição que acarretou como conseqüência a teoria do caos.

A observação dos processos do nascimento na natureza, e não a referência a um sistema anterior, é que levou Anaxágoras à doutrina de que *tudo nasce de tudo:* Esta era a convicção do naturalista, fundada numa indução múltipla, no fundo, é certo, extremamente indigente. Ele demonstrou-o deste modo: se até o contrário pode nascer do contrário, o preto, por exemplo, do branco, então, tudo é possível; mas isso só acontece quando a neve branca se dissolve em água preta. Explicava a nutrição do corpo pelo fato de os alimentos deverem conter pequenas parcelas invisíveis de carne, de sangue ou de ossos, que se desagregam na alimentação e se unem com o que lhes é análogo no corpo. Mas se tudo pode nascer de tudo, o que é sólido do que é líquido, o que é duro do que é mole, o preto do branco, a carne do pão, é porque tudo deve estar contido em tudo. Então, os nomes das coisas só exprimem a preponderância de uma substância sobre as outras, que estão presentes em massas mais pequenas, por vezes imperceptíveis. No ouro, isto é, no que se designa *a potiore* pelo nome de "ouro", também deve haver prata, neve, pão e carne, mas em componentes muito pequenas. O conjunto tem o nome da substância dominante, que é o ouro.

Mas, como é possível que uma substância predomine e encha uma coisa com mais massa do que as outras substâncias? A experiência mostra que esta preponderância só é produzida pouco a pouco pelo movimento; que a preponderância é o resultado de um processo que normalmente designamos por devir. Pelo contrário, o fato de tudo estar em tudo não é o resultado de um processo, mas antes o pressuposto de todo o devir e de todo o movimento; é, portanto, anterior a todo o devir. Por outras palavras: a empiria ensina que o semelhante se junta incessantemente ao semelhante, por exemplo, pela nutrição; por isso, esses' elementos não se encontravam lado a lado, nem estavam juntos desde a origem, mas separados. Nos processos empíricos que se oferecem aos nossos olhos, o semelhante é antes sempre extraído do dissemelhante e movido para diante (por exemplo, na nutrição, as partículas de carne a partir do pão); assim, a mistura das substâncias diversas é a forma primitiva da constituição das coisas, e é anterior no tempo a todo o devi r e a todo o movimento. Se, portanto, tudo o que se chama devir é uma desagregação e pressupõe uma mistura, é preciso perguntar pelo grau que essa mistura, essa confusão, deve ter tido na origem. Embora o processo que é o movimento do semelhante para o semelhante, o devir, dure já há um tempo incomensurável, reconhece-se, no entanto, que mesmo agora todas as coisas contêm restos e sementes de todas as outras coisas, que estas sementes aguardam a sua dissociação, e que aqui e ali se chegou à predominância de uma delas; a mistura primogênita teve de ser total, isto é, uma mistura até ao infinitamente pequeno, uma vez que é preciso um tempo infinito para desfazer a mistura. Adere-se aqui firmemente à idéia de que tudo o que possui um ser essencial é divisível até ao infinito, sem alguma vez perder a própria natureza específica.

Segundo estes pressupostos, Anaxágoras imagina a existência primitiva do mundo mais ou menos como uma massa poeirenta de pontos materiais infinitamente pequenos, dos quais cada um é especificamente simples e possui apenas uma única qualidade, mas de maneira a representar cada uma dessas qualidades específicas num número infinito de pontos isolados. Aristóteles chamou homeomerias a esses pontos, porque são as partes semelhantes entre si de um todo homogêneo às próprias partes. Mas seria um grande engano pôr em pé de igualdade a mistura originária de todos esses pontos, das "sementes das coisas", e o elemento primordial de Anaximandro: este último elemento, chamado "Indefinido", é uma massa absolutamente homogênea e peculiar, ao passo que o caos de Anaxágoras constitui um agregado de matérias diversas. Acerca deste agregado de matérias pode dizer-se, sem dúvida, o que se dizia do Indefinido de Anaximandro: foi o que fez Aristóteles; o agregado de matérias não podia ser nem branco, nem cinzento, nem preto, nem de outra cor qualquer, era insípido, inodoro e, no seu todo, não era determinado nem quantitativamente, nem qualitativamente; é neste aspecto que o Indefinido de Anaximandro e a mistura primordial de Anaxágoras são semelhantes. Mas, à parte esta semelhança negativa, distinguem-se de maneira positiva, na medida em que o segundo é composto e o primeiro é uma unidade. Ao admitir o caos, Anaxágoras tinha pelo menos esta

vantagem em relação a Anaximandro: não precisava de deduzir a multiplicidade a partir da unidade, nem o devir do ser.

Teve certamente de tolerar uma exceção na mistura universal das sementes: o *Nous* não existia então e, mesmo agora, não está misturado com coisa alguma. Pois se estivesse misturado com um único ente, teria de habitar, em infinitas divisões, em todas as outras coisas. Esta exceção é extremamente contestável de um ponto de vista lógico, sobretudo por estar dada a natureza material do Nous, antes delineada; tem algo de mitológico e parece arbitrária mas, de acordo com as premissas de Anaxágoras, era rigorosamente necessária. De resto, o espírito é divisível até ao infinito como qualquer outra substância, só não é divisível pelas outras substâncias, mas por si mesmo. Quando se divide, dividindo-se e aglomerando-se em massas uma vez grandes, outra vez pequenas, tem desde toda a eternidade uma massa e uma qualidade invariáveis, e o que neste instante é espírito no mundo inteiro, nos animais, nas plantas e nos homens, já o era há um milhar de anos, sem aumento nem diminuição, embora repartido de outra maneira. E quando ele alguma vez tinha uma relação com qualquer outra substância, nunca se misturava nela, mas antes se apoderava voluntariamente dela, movia-a e impelia-a como queria, em resumo, dominava-a. O espírito, que é o único a ter movimento próprio, também é o único a ter domínio no mundo e demonstra-o pela movimentação dos grãos de substâncias. Mas para onde os move? Ou será que este movimento é pensável sem direção, sem caminho? Será o espírito tão caprichoso nos seus impulsos como quando dá ou não dá os seus impulsos? Em suma, será que no movimento reina o acaso, isto é, a arbitrariedade cega? É neste limite que entramos no santuário das concepções de Anaxágoras.

XVII

O que é que se devia fazer com a confusão caótica do estado originário antes de todo o movimento para que dela surja, sem qualquer acrescentamento de substâncias ou forças novas, o mundo presente com as órbitas regulares das estrelas, as formas regulares das estações e das horas, a sua beleza múltipla e a sua ordem, numa palavra, para que o caos se transformasse em cosmos? Isto só poderia resultar do movimento, mas de um movimento determinado e ordenado de maneira inteligente. É esse movimento que é o meio de ação do *Nous,* o seu fim consistiria em desligar completamente do agregado todas as partes semelhantes, fim que ainda não foi atingido, porque a desordem e a mistura eram infinitas na origem. Só se chegará a esse fim graças a um processo imenso; nunca por ação de uma varinha de condão mitológica. Se alguma vez, num momento infinitamente longínquo, acontecer que todas as substâncias semelhantes sejam reunidas e que as existências primordiais indivisas repousem lado a lado numa ordem bela, quando cada partícula tiver reencontrado os seus companheiros e a sua pátria, quando a grande paz suceder à grande dispersão e à grande divisão das substâncias e quando já não houver fendas nem divisões, então, o *Nous* regressará ao seu movimento espontâneo; não se encontrando já dividido, percorrerá o mundo em massas uma vez grandes, outra vez pequenas, sob a forma de espírito vegetal ou de espírito animal e instalar-se-á no interior de uma outra matéria. A sua tarefa, entretanto, ainda não está acabada: mas o modo de movimento, que o *Nous* inventou para a realizar, ostenta uma adaptação maravilhosa aos seus fins, pois tende a realizar cada vez melhor a sua tarefa; este movimento é uma rotação contínua concêntrica, começou num ponto qualquer da mistura caótica, percorre, na forma de uma pequena volta e por caminhos cada vez maiores, todo o ser existente, extraindo de todas as coisas o semelhante, para o juntar ao seu semelhante. Primeiramente, esta revolução rolante aproxima, na medida em que avança, o espesso do espesso, o subtil do subtil, e também tudo o que é sombrio, claro, úmido, seco do que 1hes é semelhante; mas, acima destas rubricas gerais, ainda há duas mais vastas: o éter, isto é, tudo o que é quente, claro, subtil, e o ar, ou seja, tudo o que é sombrio, frio, pesado, compacto. A separação das massas etéreas das aéreas produz como primeiro efeito desta rotação, que se vai alargando, um efeito semelhante ao do turbilhão que se gera em águas estagnadas: as partes pesadas são levadas para o centro e comprimidas. Esse ciclone progressivo forma-se da mesma maneira no caos: na sua parte exterior, forma-se de partículas etéreas, subtis, claras e, na sua parte interior, de partículas nebulosas,

pesadas, úmidas. Na seqüência deste processo, a água separa-se da massa etérea concentrada no interior e, depois, separa-se a terra da água. Pela ação de um frio terrível, separam-se finalmente as pedras da terra. Por outro lado, há fragmentos de pedras que, pela violência da rotação, são arrancados de vez em quando à terra e projetados para a região do éter ardente e claro. Aí, postos em brasa no elemento ardente e lançados na rotação etérea, transformados no sol e nos astros, irradiam luz e iluminam e reaquecem a terra sombria e fria. Toda esta concepção é de uma audácia e de uma simplicidade admiráveis, e não se parece nada com a teleologia desajeitada e antropomórfica que se associou tantas vezes ao nome de Anaxágoras. O que faz a grandeza e o orgulho dessa concepção é o fato de deduzir do ciclo em movimento todo o cosmos do devir, ao passo que Parmênides considerava o ser verdadeiro como uma esfera imóvel e morta. Desde que este ciclo se movimente e que role graças à ação do *Nous,* a ordem, a regularidade e a beleza do mundo torna-se a conseqüência natural deste primeiro impulso. Como é grande a injustiça para com Anaxágoras, quando é censurado da sua abstenção sábia em relação à teleologia, que se revela nesta concepção, e quando se fala do seu *Nous* com desdém, como se fora um *deus ex machina*! Mas justamente porque afastara tanto os fenômenos maravilhosos de origem mitológica ou teísta como os fins e as utilidades humanas, Anaxágoras teria podido pronunciar palavras tão orgulhosas como as que Kant usou na sua história natural do céu. Pois é um pensamento sublime fazer remontar o esplendor do cosmos e a precisão maravilhosa das órbitas das estrelas a um simples movimento puramente mecânico e também a uma figura matemática animada; por conseguinte, não remontam às intenções nem à intervenção manual de um deus mecânico, mas simplesmente a um modo de vibração que, uma vez desencadeado, prossegue de maneira necessária e determinada e obtém efeitos que se parecem com os dos cálculos mais sábios da inteligência e do sentido prático mais refletido, sendo, no entanto, completamente diferentes. "Saboreio o prazer", dizia Kant, "de ver nascer um todo bem ordenado, sem a ajuda de ficções arbitrárias, em virtude de leis do movimento estabelecidas, todo que se parece tanto com o nosso universo que não posso deixar de acreditar que se trate do mesmo. Parece-me que se poderia aqui dizer, sem audácia presunçosa: dai-me a matéria e construirei um mundo!"

XVIII

Supondo mesmo que se admite a mistura primitiva como corretamente deduzida parece que, do ponto de vista mecânico, se levantam algumas objeções a este grande esboço da estrutura do universo. Mesmo que o espírito produza um movimento giratório num ponto, é muito difícil imaginar a continuação do mesmo, sobretudo porque deve ser infinito e deve fazer girar, aos poucos e poucos, todas as massas existentes. Supor-se-ia desde o princípio que a pressão de todo o resto da matéria teria de esmagar este movimento giratório fraco: que isto não aconteça pressupõe da parte do *Nous* motor que intervenha de repente com uma força terrível, em todo o caso, suficientemente depressa para termos de chamar turbilhão ao movimento. Demócrito também imaginara um turbilhão assim. E como esse turbilhão tem de ser infinitamente forte para não ser entravado pelo peso do universo infinito que o esmagaria, também tem de ser infinitamente rápido, porque a força, originalmente, só pode manifestar-se na rapidez. Em contrapartida, quanto mais se alargam os anéis concêntricos, tanto mais lento será esse movimento. Se o movimento pudesse alguma vez atingir o termo da extensão universal infinita seria preciso que já tivesse uma rapidez de vibração infinitamente pequena. Se, pelo contrário, imaginamos o movimento como infinitamente grande, quer dizer, como infinitamente rápido, na origem do movimento, também é preciso que o ciclo original tenha sido infinitamente pequeno. Deste modo, obtemos no princípio um ponto que gira sobre si mesmo, com um conteúdo material infinitamente pequeno. Mas esse ponto não explicaria a seqüência do movimento, poder-se-ia mesmo imaginar alguns pontos da massa primitiva girando sobre si mesmos e deixando toda a massa imóvel e indiferenciada. No caso de, pelo contrário, esse ponto material infinitamente pequeno, apanhado e impelido pelo *Nous,* não ser levado a girar sobre si mesmo, mas a fazer um círculo periférico alargado, isso chegaria para tocar, movimentar, lançar, fazer ressaltar outros pontos e a suscitar deste modo, aos poucos e poucos, um tumulto em movimento, cujo primeiro resultado seria a separação das massas aéreas das massas etéreas. Assim como a iniciativa do

movimento é um ato arbitrário do *Nous,* também o é o modo desta iniciativa, na medida em que o primeiro movimento descreve um círculo, cujo raio é escolhido arbitrariamente como maior do que um ponto.

XIX

Sem dúvida, poder-se-ia agora perguntar por que razão o *Nous* teve a idéia súbita de atingir um ponto material arbitrariamente escolhido nesse grande número de pontos para o fazer girar na dança agitada e por que razão não lhe ocorreu esta idéia mais cedo. Anaxágoras responderia: "Ele tem o privilégio do arbitrário, tem o direito da iniciativa, só depende de si mesmo, ao passo que o resto é todo determinado a partir de fora. Não tem nenhuma obrigação e, portanto; também não existe causa alguma que ele fosse obrigado a defender. Se alguma vez desencadeou o movimento e se fixou um fim, isso não passou de" - a resposta é difícil e Heráclito acrescentaria - *"um jogo".*

Parece ter sido sempre esta a melhor solução ou a resposta última que os Gregos tiveram nos lábios. Segundo Anaxágoras, o espírito é um artista, é o gênio mais poderoso da mecânica e da arquitetura, que cria com os meios mais simples as formas e os caminhos mais grandiosos e que também cria uma espécie de arquitetura móvel, mas sempre em virtude dessa arbitrariedade irracional, que jaz no fundo da natureza do artista. Parece que Anaxágoras aponta para Fídias e que, face à obra de arte prodigiosa que é o cosmos, brada como se se encontrasse perante o Partênon: "O devir não é um fenômeno moral, é apenas um fenômeno estético". Aristóteles narra que Anaxágoras respondera assim à pergunta acerca do valor que a existência tinha para ele: "Que eu possa contemplar o céu e a ordem do cosmos", Tratava as coisas físicas com a mesma piedade e com o mesmo temor devoto que nós experimentamos perante um templo antigo. A sua doutrina tornou-se uma espécie de religião laica que se protegia com o *odi profanum vulgus el arceo* e que escolhia prudentemente os adeptos da melhore mais nobre sociedade de Atenas. No cenáculo fechado dos anaxagoreanos de Atenas, a mitologia popular só era tolerada como uma linguagem simbólica. Todos os mitos, todos os deuses, todos os heróis surgiam aí unicamente como hieróglifos de uma interpretação da natureza, e mesmo a épica homérica devia ser o hino canônico que cantava o poder do *No"s* e as lutas e as leis da *physis.* De vez .em quando, uma palavra vinda desta sociedade de espíritos livres e sublimes chegava até ao povo. E, sobretudo, o grande Empédocles, sempre audaz e ansioso por novidades, manifestava, através da máscara trágica, coisas que penetravam como uma flecha no espírito das massas e das quais só se libertavam mediante caricaturas burlescas e interpretações ridículas.

Mas o maior dos anaxagoreanos, o homem mais poderoso e mais digno de todos é Péricles, e é precisamente a seu respeito que Platão diz que só a filosofia de Anaxágoras deu ao seu gênio uma dimensão sublime. Quando se apresentava em público para falar ao povo, assemelhava-se, na sua beleza imóvel e rígida, a um olímpico de mármore; e quando agora, sereno, envolvido no seu manto, sem desfazer o pregueado, sem mudar a expressão do rosto, sem sorrir, sem mudar o tom forte da voz, falava, certamente não à Demóstenes, mas como Péricles, lançando raios e faíscas, aniquilando e redimindo, era então que parecia a abreviatura do cosmos de Anaxágoras, a imagem do *Nous* que construiu para si a casa mais bela e mais digna e também a encarnação visível da força construtiva, motriz, analítica, ordenadora, sinóptica, artístico-indeterminada do espírito. O próprio Anaxágoras disse que o homem é já o ser mais racional, ou que deveria trazer dentro de si o *Nous* em maior abundância do que todos os outros seres, simplesmente por possuir órgãos tão admiráveis como as mãos. Concluiu então que o *Nous,* de acordo com a extensão ou a massa em que se apropria de um corpo material, constrói sempre nessa matéria instrumentos que correspondem ao seu grau quantitativo, portanto, instrumentos mais belos e mais bem adaptados ao seu fim quando ele aparece na maior plenitude. E como o ato mais maravilhoso e mais eficaz do *Nous* tinha de ser o movimento primordial de rotação, uma vez que o espírito estava ainda indiviso e concentrado em si mesmo, assim também o efeito da eloqüência de Péricles devia parecer muitas vezes a Anaxágoras, que o escutava, o símbolo desse movimento giratório primitivo. Pois também aqui sentiu primeiro um turbilhão de pensamentos, que se

movimentava com uma força terrível, mas com ordem, que se apropriava aos poucos e poucos dos ouvintes próximos ou longínquos, levando-os consigo e que, no fim do discurso, tinha transformado todo o povo num todo organizado.

Os filósofos posteriores da Antiguidade acharam singular e quase imperdoável a maneira de Anaxágoras usar o *Nous* para explicar o universo. Pareceu-lhes que tinha descoberto um instrumento magnífico sem o ter compreendido bem, e tentaram recuperar o que o inventor negligenciara. Mas não compreenderam o sentido da resignação de Anaxágoras que, inspirado pelo mais puro espírito do método das ciências naturais, pergunta em cada caso e em primeiro lugar pelo "mediante o que" uma coisa é *(causa efficiens)* e não pelo "porquê" da coisa *(causa finalis).* Anaxágoras não invocou o *Nous* para responder à pergunta especial: porque razão há movimento e como é que há movimentos regulares? Mas Platão acusa-o de não ter demonstrado o que deveria ter demonstrado, a saber: que cada coisa se encontra, a seu modo e no seu lugar próprio, no estado mais belo, melhor e mais conveniente possível. Anaxágoras não teria ousado afirmar isto em nenhum caso particular. Para ele, o mundo presente nem sequer era o mais perfeito possível, porque via todas as coisas nascerem umas das outras, e a separação das substâncias por meio do *NO!4s* não lhe parecia realizada nem acabada, nem na extremidade ,do espaço material universal, nem nos seres individuais. A sua capacidade de conhecer estava satisfeita por ter encontrado um movimento, cuja simples duração pode criar uma ordem visível num caos totalmente misturado, e ele bem se abstinha de perguntar pelo porquê do movimento, pela causa racional do movimento. Pois se o *Nous* realmente tivesse um fim necessário por essência a realizar através do movimento, já não estaria à vontade para começar o movimento num momento qualquer. Na medida em que é eterno, também teria de ter sido determinado eternamente por esse fim, e então não poderia ter existido momento algum em que faltasse o movimento. No plano lógico, seria mesmo interdito pensar que o movimento tivesse tido um começo, o que também tornaria logicamente impossível a idéia do caos original, fundamento de toda a cosmologia de Anaxágoras. Para evitar as dificuldades criadas pela teleologia, Anaxágoras teve de afirmar e de sublinhar sempre com energia que o espírito age livremente. Todos os seus atos, mesmo o do movimento original, são atos do "querer livre", ao passo que, por outro lado, todo o resto do mundo se forma a partir do momento primitivo com uma determinação rigorosa, uma determinação mecânica. Mas esse querer absolutamente livre só pode pensar-se como desligado de qualquer fim, à maneira de um jogo de crianças ou do jogo do instinto artístico. É sem razão que se imputa a Anaxágoras a confusão habitual dos teleólogos que, maravilhados com a utilidade extraordinária do mecanismo, com a consonância das partes com o todo, nomeadamente no mundo orgânico, supõem que o que existe para o intelecto também deve ter sido introduzido pelo intelecto e que aquilo que eles só realizam com a ajuda de um conceito de finalidade também teve de ser realizado pela natureza, por meio da reflexão e de conceitos de finalidade (Schopenhauer, O *Mundo como Vontade e Representação)* volume II, livro segundo, capítulo 26, a propósito da teleologia). Mas, no espírito de Anaxágoras, a ordem e a finalidade das coisas são diretamente apenas o resultado de um movimento cego e mecânico. Anaxágoras admitiu o *Nous* arbitrário, dependente apenas de si mesmo, só para poder dar início ao movimento, para poder sair alguma vez do repouso mortal do caos. Nele, apreciou precisamente a qualidade de ser indiscriminado, de poder, portanto, agir de maneira absoluta, indeterminada, sem ter de obedecer a causas ou a fins.